Семененко А.А.

Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака.

Воронеж 2002

ББК 87.3 (0)
С 30

Рекомендовано к опубликованию кафедрой
систематической философии ФИПСИ ВГУ
Печатается по решению Учёного Совета ФИПСИ ВГУ

Рецензенты: к.филос.н. А.В.Арапов
к.филос.н. О.В.Миронов

Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака. Воронеж: Издательство Воронежского колледжа (техникума) "Номос", 2002. 156 с.

В монографии производится анализ разработанных Л.Б.Г.Тилаком арктической и астрономической теорий и теории культурного обмена как инструментов интерпретации Ригведасамхиты в сопоставлении с психологическим подходом Ш.А.Гхоша; рассматриваются проблемы методики и методологии герменевтики сакральных мистических текстов.

ISBN 5-89541-008-1

Введение.
Герменевтика сакрального мистического текста.

В современной герменевтической науке[1] выделяют следующие основные отличительные признаки сакрального текста: 1) боговдохновенная природа и/или происхождение; 2) наличие сущностной связи между употребляемыми словами и называемыми ими вещами; 3) особый нуминозный характер описываемых событий и пространственно-временных отношений, в которых они разворачиваются. Древнейший памятник индоарийской литературы на ведийском варианте санскрита – Ригведасамхита или "Собрание гимнов Знания"(ऋग्वेदसंहित *ṛgvedasaṁhita*) – удовлетворяет всем этим требованиям и поэтому с полным правом может быть назван сакральным текстом. Кроме того, он является культурообразущим для всей индийской цивилизации и признаётся священным большинством миллиардного населения полуострова Индостан и, следовательно, характеризуется также и вторичными признаками сакрального текста.

Для истолкования любых типов текстов применяются общегерменевтические методы интерпретации, а именно лексико-синтаксический, историко-культурный и контекстуальный анализ и вспомогательные экзегетические приёмы (текстологические, синтаксические и риторические). В то же время теологическая герменевтика использует специфические и присущие только ей методы. Проблема их выделения вообще и применительно к конкретным сакральным текстам находится ещё в стадии разработки и уточнения. В частности, для Библии специальными методами являются типологический или прототипический, буквалистский

---

[1] Проблемы методологии и методики интерпретации сакральных текстов вообще и библейской герменевтики в частности суммированы и проанализированы в работе: Миронов О.В. Развитие герменевтических практик в толковании сакрального текста. Диссертация на соискание учёной степени кандидата филисофских наук. Воронеж, 2002 (на правах рукописи).

и теологический анализ. Первый из них основывается на допущении провиденциально предопределённой связи между определёнными событиями и персонажами с теми событиями и персонажами, которые будут происходить в будущем. Второй руководствуется представлением о жёстком соотношении знака и сакрального смысла. Третий заключается в сознательном принятии интерпретатором определённой парадигмы истолкования текста, базирующейся на одной из вероучительных моделей взаимоотношения человека с Богом.

Необходимо выяснить, могут ли специальные методы теологического анализа библейской герменевтики быть применимы к истолкованию древнейшего ведического текста. Типологический или прототипический анализ основывается на изучении связей между реально существовавшими (тип) и долженствующими осуществится по их подобию (антитип) историческими событиями. Однако изучение описываемых древнейшими ведическими гимнами и на первый взгляд явно имевших место быть фактов при помощи контекстуального анализа заставляет усомниться в исторической реальности данных фактов. Например, неоднократно упоминаемая и постоянно используемая в качестве наглядного примера всеми сторонниками теории арийского завоевания дравидо-мундо-тибетской Индии битва десяти царей (दाशराज्ञ *dāšarājña*) на самом деле происходила не в физической действительности, а в психической, а именно в уме человека или в в нём самом (मानुषे *mānuše*) (VII.18.9).[1] Не менее важно в этой связи отметить, что в отличие от библейских текстов в древнейших ведических гимнах практически нет объясняемых посредством прототипического или типологического анализа пророчеств, предсказаний и апокалиптических описаний. Т.о. надо признать, что этот метод не может быть применим для интерпретации рассматриваемого источника.

Теологический анализ в библейской герменевтике требует от

---

[1] См.: Семененко А.А. О природе древневедического раджи (по данным самхит Ригведы, Самаведы и Йаджурведы) // Учёные записки колледжа "Номос" (далее УЗКН). Вып. III. Воронеж, 2001. С. 29-31.

интерпретатора осознанного выбора одного из нескольких возможных представлений о формах взаимоотношений человека с Богом. Однако для истолкования древнейших ведических гимнов недостаточно понимания того, что, например, чаще всего основу связи их авторов с объектом их религиозного поклонения составляет исполнение для него жертвоприношения (यज्ञ *yajña*) и последующее получение вознаграждения за него в соответствии с принципом do ut des. Необходимо продолжать анализ дальше и с помощью всё того же контекстуального или перекрёстного сопоставления и изучения данных определить природу заказчиков, исполнителей и получателей жертвоприносительной церемонии – а ими оказываются аспекты (देवा *devā*) самого объекта поклонения (द्यौस् पितर् *dyaus pitar*)[1] – а также содержание исполняемого жертвоприношения и получаемых за него даров – а оно заключается в процессах психологической концентрации и самоотдачи и происходящего в результате этого духовного преобразования[2]. Сама логика исследования подталкивает нас к необходимости поставить вопрос о сущности объекта поклонения, для которого совершается подобное богослужение. И здесь мы сталкиваемся с проблемой, которая обусловливает резкое различие назначений и значений теологического анализа в библейской и древневедической герменевтике. Для первой не характерно сомнение в сверхъестественной божественной сущности объекта поклонения; кроме того, в ней имплицитно присутствует идея о его истинности и абсолютности; происходит это, по нашему мнению, потому, что она находится под исключительным или сильным влиянием христианского мировоззрения. В то же время представители второй дисциплины, будучи в большинстве своём сознательными или бессознательными представителями европеизированной христианской культуры, на протяжении всех двухсот лет её истории никогда не останавливали

---

[1] См.: Семененко А.А. О природе древневедических "жрецов" (по данным самхит Ригведы, Йаджурведы и Атхарваведы) // УЗКН. Вып. II. Воронеж, 2000. С. 114-121 и 127; его же: О природе древневедического раджи. С. 26-37.

[2] См.: Семененко А.А. О природе древневедического брахмана (по данным Ригведасамхиты) // УЗКН. Вып. IV. Воронеж, 2002.

свой теологический анализ перед проблемой определения не только формы, но и сущности объекта или объектов религиозного поклонения древнейшей ведической религии и зачастую оценивали её как более примитивную и менее истинную по сравнению с хорошо известной им библейской. В результате возникли четыре основные парадигмальные теории истолкования текста – натуралистическая, натуралистическо-психологическая, христианская и психологическая – и каждая из них сформировала своё собственное понимание природы древнейших ведических божеств, которое самым непосредственным образом отражается на процессе и результатах интерпретации.[1] Т.о. содержание и цель метода теологического анализа в ригведологии радикально отличаются от таковых в библеистике.

Буквалистский анализ основывается на признании жёсткой связи слова и несомого им сакрального смысла и употребляется в библейской герменевтике в весьма ограниченных масштабах, поскольку его повсеместное использование зачастую приводит к подмене намерения Бога как автора текста (экзегезис) вымышленным пониманием толкователя (эйзегезис). То же самое можно сказать и о древневедических гимнах – их контекстуальный анализ показывает, что в большинстве случаев буквальное значение неприемлемо.

В библейской герменевтике тем не менее имеется метод, который может стать после некоторой корректировки эффективным инструментом изучения ведических текстов и им пользуются представители всех четырёх основных школ ригведологии – это аллегорическое толкование. Оно исходит из предположения о том, что за буквальным значением текста скрывается его подлинный смысл. Его главные положения были сформулированы в I в. до н.э. Филоном Александрийским. Он исключает буквальное понимание Писания в следующих случаях: когда оно приводит к отрицанию абсолютных характеристик Бога, когда сам автор текста употребляет аллегорические выражения, когда налицо игра словами или синонимия, когда возникают неразрешимые противоречия. Филон считает, что в

[1] См.: Семененко А.А. Основные подходы к герменевтике текста Ригведасамхиты // Вестник научной сессии ФИПСИ ВГУ. Вып. IV. Воронеж, 2002. С. 62-63.

Библии нет ничего случайного и поэтому рассматривает даже фигуры конкретных людей как образы душевных состояний. Вообще александрийская аллегорическая школа экзегетики стремится истолковывать все непонятные отрывки текста посредством их сопоставления с более понятными аналогичыми местами (т.е. методом контекстуального анализа) и извлекать максимум сакрального смысла из анализируемых данных. Аллегория характеризуется как явление параллельной полисемии. Для процесса аллегорической интерпретации характерна повышенная роль субъекта исследования, способного обнаружить скрытую в тексте многозначность.

Специалисты отмечают и некоторые недостатки данного подхода, а именно: использующий его интерпретатор может поддаться опасному соблазну эффективности его применения и, разрешив с его помощью трудности в понимании значения текста, будет уже повсюду искать аллегории или же создавать их по своему (ограниченному лишь субъективными философскими мнениями и религиозными воззрениями) произволу – он выходит за рамки интерактивных диалогических взаимоотношений с объектом своего исследования и подменяет извлечение из него авторского смысла (экзегезис) внесением в него собственного искусственного понимания (эйзегезис); присущая аллегоризму склонность к выделению бивалентных или даже поливалентных смыслов в понимании одного знака или символа зачастую приводит к тому, что он не может выделить главной идеи истолковываемого текста.

Однако осознание возможности совершения вышеперечисленных ошибок при применении аллегорического или символического метода не может считаться причиной и основанием для его неиспользования в герменевтике древневедических гимнов, поскольку сам их материал в результате его лексико-семантического и контекстуального анализа порождает у герменевта совершенно отчётливое впечатление и представление о недосказанности и о незавершённости исследования. Все парадигмальные школы ригведологии используют поэтому символическое истолкование, но каждая из них начинает его на основании присущих только ей пред-заданных гипотез о природе подлежащих объяснению образов и

сюжетов.[1] Представители всех парадигмальных подходов используют лексико-синтаксический и контекстуальный анализ как инструменты символического истолкования и теологического анализа, но различие между ними заключается, по нашему мнению, в степени интенсивности этого использования или в том, насколько глубоко они позволяют себе погрузиться в исходный материал с целью обнаружения его предполагаемого и искомого смысла. Наименее интенсивно оно в натуралистической школе, достигает своего апогея в психологической интерпретации. Незавершённость буквалистского, лексико-синтаксического, контекстуального и как результат символического и теологического анализа приводит приверженцев натуралистического, натуралистическо-психологического и христианского подходов в ригведологии к многочисленным и часто неразрешимым противоречиям в получаемых выводах; они стремятся устранить их либо посредством их хронологического разведения с помощью псевдохронологического метода, либо путём разработки дополнительных или вторичных теорий истолкования – о трёх функциях сакрального, о космогоническом значении древневедических мифов, о мифологическом мышлении авторов гимнов и др.[2]

Почему именно психологический подход мы считаем наиболее глубоко и полно использующим методы символического, теологического и буквалистского анализа и общегерменевтические методы? Это обусловлено самим харатером изучаемого памятника как сакрального текста. Вся его композиция, образное и сюжетное содержание, лексика и поэтическая форма изложения предназначены для выполнения мистической функции и направлены на одну цель – хранить и нести священное знание о человеческой природе в профанной оболочке для умеющих проникнуть за его покровы и

---

[1] О необходимости и неизбежности парадигмы как предпосылки открытия объективной закономерности см.: Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. Налётова И.З. // Кун Т. Структура научных революций. М., 2001. С. 51 и 55.

[2] В частности, о недостатках натуралистического подхода и попытке их устранения с помощью космогонической теории см.: Семененко А.А. Интерпретация религиозной системы индоариев древневедического периода (эпоха составления Ригведасамхиты) // УЗКН. Вып. I. Воронеж, 1999. С. 57-61.

добраться до его сути. Как утверждается в самом памятнике, его сокровенное содержание предназначено для способных понимать тайные слова, скрытые выражения и поэтические прозрения в молитвах и гимнах (एत विश्वा विदुषे तुभ्यं वेधो नीथान्य् निण्या वचांसि । निवचना कवये काव्यान्य् अषंसिषम् मतिभिर् विप्र उक्थैः *eta viçvā viduše tubhyaṁ vedho nīthāny niṇyā vacāṁsi / nivacanā kavaye kāvyāny ašaṁsišam matibhir vipra ukthaiḥ*) (IV.3.16).Он представляет собой сознательно созданноеего авторами явление параллельной полисемии – но при этом психологическое значение явно преобладает над натуралистическим и этическим и должно быть определено как истинностное, поскольку по сравнению с ними оно постоянно оказывается более широко применимым и более точно подходящим в каждом конкретном случае интерпретации и всегда более согласованным и адекватным.[1]

Двухуровневая структура смысла древнейших ведических гимнов и повышенная роль субъекта исследования в процессе их символической интерпретации приводят к тому, что один и тот же толкователь, руководствуясь различными парадигмальными представлениями, может читать их совершенно по-разному.[2] И это не является показателем субъективности либо недостоверности и одного, и другого разночтений, поскольку каждое из них основывается на каком-то одном из смысловых уровней и в любой момент может быть проверено средствами объективного контроля. Для древневедической экзегетики такими средствами постоянной самопроверки являются общегерменевтические методы историко-культурного, лексико-синтаксического и контекстуального анализа – поскольку именно они не позволяют экзегету в процессе истолкования подменить обнаружение объективного значения текста (экзегезис) созданием его вымышленного понимания (эйзегезис). Преимущество любого толкователя заключается в том, что и предмет, и объект его исследования конечен и может быть познан. А общегерменевтические

---

[1] См.:Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. Pondicherry, 1993 (далее SASV). P. 30.

[2] См. собственный пример создателя психологической теории интерпретации древневедической религии: SASV. P. 33-44. Нечто подобное произошло и с Л.Б.Г. Тилаком, и с автором данной работы.

методы экзегетики являются естественными ограничителями субъективности при применении буквалистского, теологического и символического анализа.

В заключение мы выржаем глубокую признательность к.филос.н. Александру Владиленовичу Арапову и к.филос.н. Олегу Вячеславовичу Миронову за их любезное согласие выполнить труд по рецензированию данной работы. Мы искренне благодарны зав.сектором МБА ЗНБ ВГУ Галине Сергеевне Крекотень за её продолжительные усилия по сбору материалов, без которых данная книга не могла бы появиться.

Глава I.
Полярная теория интерпретации Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака.

Индийский учёный Локаманйа Бал Гангадхар Тилак (1856-1920) известен как создатель оригинальной концепции толкования данных ряда памятников индоиранской литературы и одной из её составляющих является полярная или арктическая теория герменевтики древнейшего индоарийского текста – Ригведасамхиты (далее РВ)[1] , изложенная в фундаментальном труде "The Arctic Home in the Vedas, being also a new key to the interpretation

---

[1] Использовались переводы: Ригведа. Мандалы I-IV. Мандалы V-VIII. Мандалы IX-X. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1989, 1995, 1999; Ригведа. Избранные гимны. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972; Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions. Collected, translated and illustrated by J.Muir. Vol. I-V. London, 1858, 1860, 1861, 1863, 1870; Rig-Veda Sanhita. The sacred hymns of the brahmans translated and explained by F.Max Műller. Vol. I. Hymns to the Maruts or the storm-gods. London, 1869; The hymns of the Rigveda translated with a popular commentary by R.T.H.Griffith. Third edition. Vol. I-II. Benares, 1920 and 1926; Hymns to Indra by the Vasishthas (RV. VII. 19-32) translated into English and briefly annotated by H.D.Velankar // Journal of the University of Bombay (далее JUB). Vol. XIII. September 1944. Part 2. P. 16-25; Hymns to Indra in Mandala VIII (Nos. 76-78; 80-82; 88-93; 95-100) by H.D.Velankar // JUB. Vol. XVI. September 1947. Part 2. P. 1-18. Подстрочник ряда стихов мы брали в: Sāmaveda-Āraṇyaka-Samhitā. Исследование Ф.Ф.Фортунатова. М., 1875; Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т.I. Аçвины-Диоскуры. М., 1876; Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Ч.I. Культ божества "Soma" в древней Индии в эпоху Вед. Одесса, 1883; его же: К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. I. Три разновидности священного огня: Gṛhapati, Viçpati, Vaiçvanara. II. Эпитеты священного огня. Одесса, 1887; его же: Ведийские этюды // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1891. Ч. CCLXXIV. Отд. 2. С. 1-17; Hillebrandt A. Vedische Mythologie. Erster Band. Soma und verwandte Götter. Breslau, 1891; Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. I. Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии. М., 1902; Kent R.G. The Vedic path of the gods and the Roman pontifex // Classical philology. Volume VIII. January – October, 1913. Chicago, 1913. P. 317-326; Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов "Ригведы". (Ведийская космогония). М., 1968; Елизаренкова Т.Я. Ведийский язык. М., 1987; её же: Язык и стиль ведийских риши. М., 1993; её же: Слова и

of many Vedic Texts and Legends" (1903).[1] В дореволюционный период существования российской индологии никто из отечественных герменевтов РВ не обратил внимания на выдвинутые Л.Б.Г.Тилаком положения, но в то же время его взгляды получили признание у авторитетного русского биолога Е.Елачича, автора книги "Крайний Север как родина человечества" (1910). В советский период к гипотезе полярного происхождения индоиранцев Л.Б.Г.Тилака обратились видные специалисты-востоковеды – иранист Э.А.Грантовский и индолог Г.М.Бонгард-Левин, однако они лишь фрагментарно затронули поднятые индийским учёным проблемы прямого отражения РВ свидетельств пребывания праиндоевропейских народов в приполярных и полярных регионах. Выводы Л.Б.Г.Тилака поддержал А.Сейбутис в своей работе "Миграция послеледникового человека как отражение изменений экологической обстановки" (1982). Наконец, в постсоветский период вышеназванная работа Л.Б.Г.Тилака была переведена на русский язык известным отечественным индологом Н.Р.Гусевой, которая в предисловии к произведённому ей переводу утверждает, что "Тилак встал не только в первый ряд учёных своего времени, но и на десятилетия опередил заключения археологов, филологов, физиков и астрономов".[2] Действительно ли герменевтический подход Л.Б.Г.Тилака является незаслуженно не использовавшимся почти столетие ключом к пониманию подлинного смысла РВ и содержит ли данный источник точные указания на обитание предков индоариев в полярных областях? Ответить на эти два вопроса мы и постараемся в ходе дальнейшего изложения. В то же время оно будет построено не просто на сопоставлении полярной парадигмы интерпретации РВ с её текстом, но и на сравнении

вещи в Ригведе. М., 1999; Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000; Rig Veda. A phonetic transliteration by John Robert Gardner, University of Iowa. 1998 // http: // www.PHILOSOPHY.ru/ library/ asiatica/ indica/ sruti/ rgs.

[1] Tilak S.L. The Arctic Home in the Vedas // Tilak S.L. Collected works. Volume II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology and Other Essays. Poona. 1975 (далее AHV).

[2] См.: Гусева Н.Р. От переводчика // Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Пер. с англ. Н.Р.Гусевой. М., 2001. С. 13; Гусева Н.Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов. М., 2002 (далее ГСА).

разрешений герменевтических ситуаций, предлагаемых теорией Л.Б.Г.Тилака с одной стороны, и разделяемой нами теорией символического психологического истолкования РВ Ш.А.Гхоша – с другой.[1]

Л.Б.Г.Тилак как действительно оригинальный мыслитель отмечает тот факт (справедливый для всей двухсотлетней истории изучения данных РВ), что все работающие с памятником исследователи рассматривают его как источник постледниковой эпохи существования человечества, созданный в природно-климатической зоне, характеристики которой принципиально не изменялись на протяжении последних четырёх тысячелетий; поэтому зафиксированная в РВ религия с точки зрения её натуралистического понимания должна быть отражением характерных для этой зоны ежедневных солярных либо атмосферных явлений, таких как движение солнца или дождь с грозой и молниями.[2] Однако, как указывает Л.Б.Г.Тилак, именно с этих позиций нельзя понять целый ряд упоминаемых РВ сюжетов и мифов и поэтому сторонники "теории гроз и рассветов" подгоняют текст источника под требуемый ими смысл посредством перефразировки, перестановки или искажения значения слов либо называют его испорченным и потому не заслуживающим их внимания.[3] По мнению Л.Б.Г.Тилака, эти проблемные части древнейших ведических гимнов можно прочитать, если руководствоваться гипотезой о том, что предки их составителей обитали в арктических приполярных областях перед последним оледенением.[4] В результате его наступления начались неблагоприятные изменения климата и они были вынуждены переселиться в Юго-Восточную Европу и затем в Среднюю и Южную

---

[1] См.: SASV; Гхош Ш.А. Собрание сочинений. Т. VIII: Основы индийской культуры. СПб., 1998 (далее ОИК); Семененко А.А. Интерпретация религиозной системы. С. 57-68; его же: О природе древневедических "жрецов". С. 114-133; его же: О природе древневедического раджи. С. 26-43; его же: Основные подходы к герменевтике текста Ригведасамхиты; его же: О природе древневедического брахмана.

[2] AHV. P. 3.

[3] AHV. P. 4-5.

[4] AHV. P. 5.

Азию.[1]

Л.Б.Г. Тилак утверждает, что обнаруживает в РВ достаточно позитивных свидетельств, чтобы доказать, что древнейшая родина ариев лежала где-то вокруг Северного полюса.[2] Этот регион обладает резко отличными от умеренного и тропического характеристиками, отличающимися в зависимости от местонахождения наблюдателя в точке полюса либо в какой-нибудь точке между ним и полярным кругом. В первом случае восход солнца всегда будет происходить на юге, звёзды северной части небесной полусферы будут видимы весь год как постоянно вращающиеся над головой по кругу в горизонтальной плоскости с совершением полного оборота в течение 24 часов, звёзды южной части небесной полусферы никогда не попадут в зону видимости, год будет состоять из одного шестимесячного дня и одной шестимесячной ночи, солнце будет всходить и заходить один раз в год и поэтому каждый год будут наблюдаться только одно утро и один вечер, утренняя и вечерняя зори будут длиться по два месяца и их свет будет совершать полный оборот по небесному своду вдоль горизонта за 24 часа до момента полного появления солнечного диска, который будет совершать такие же ежесуточные беззакатные обходы всей северной небесной полусферы на протяжении 6 месяцев.[3] Во втором случае значительная часть звёзд будет всегда двигаться кругами без исчезновения за горизонтом, другая же часть будет восходить и заходить по более наклонным по сравнению с умеренной зоной орбитам, год будет состоять из непрерывной ночи длительностью от 24 часов до 6 месяцев в зависимости от точной локализации, аналогичного по вариативности длительного дня и различного числа в зависимости от точной локализации сменяющих друг друга в течение суток неравномерных по длительности дней и ночей, с приближением долгого дня длительность обычных дней будет постоянно возрастать до момента перехода в постоянный день и то же самое будет происходить с обычными ночами с наступлением долгой ночи, рассвет

---

[1] AHV. P. 15.
[2] AHV. P. 15-16.
[3] AHV. P. 48.

будет ходить кругами по горизонту с повторением суточных оборотов, после длинной ночи он будет длиться ряд дней и всё это время свет зари будет возрастать, с приходом длинного дня солнце будет совершать такие же перемещения без заката наклонными кругами, в промежуточный период между длительными днём и ночью оно будет восходить и заходить и находиться в небе различное количество времени в соответствии со своим расположением.[1] По словам Л.Б.Г.Тилака, он находит два рода свидетельств описания вышеперечисленных характеристик циркумполярной и полярной областей в РВ – прямые указания на долгие ночи и зори, а также подтверждающие их или соответствующие им мифы и легенды.[2] Т.о. отражённая в источнике религия предстаёт у индийского исследователя как продукт обобщения знаний о природно-климатических явлениях не только умеренного и тропического, но и полярного и приполярного регионов обитания индоариев – в этом и заключается особенность его герменевтического подхода и его отличие от общепринятой натуралистической интерпретации РВ.

В первую очередь Л.Б.Г.Тилак обращается к рассмотрению сообщений источника о длительности дня и ночи. Можно согласиться с ним в том, что по меньшей мере в двух местах РВ упоминается год из 12 месяцев (मासो द्वादश *māso dvādaça*) (I.25.8) или 720 дней и ночей (द्वादशारम् वर्वर्ति चक्रं परि द्यम् ऋतस्या अ पुत्र मिथुनासो अत्र सप्त शतानि विंषतिष्च तस्थुः *dvādaçāram varvarti cakraṁ pari dyam ṛtasyā a putra mithunāso atra sapta çatāni viṁšatišca tasthuḥ*) (I.164.11).[3] Л.Б.Г.Тилак признаёт, что такой календарь не характерен для полярной или циркумполярной областей и мог быть составлен только в умеренной либо тропической зоне с характеризующей их ежедневной сменой дня и ночи.[4] Однако учёный не останавливается на этом в поиске доказательств своей теории и указывает, что РВ – "эта та книга, в которой старые данные о разных периодах настолько смешаны, что требуется долго и терпеливо

[1] AHV. P. 48-49.
[2] AHV. P. 50.
[3] AHV. P. 52.
[4] AHV. P. 52-53.

работать, дабы получить возможность разделить и классифицировать её содержание в хронологическом порядке… такая задача трудна и даже невыполнима в некоторых случаях".[1] Т.о. он прибегает к испытанному методу натуралистической интерпретации РВ – методу необоснованного хронологического дробления текста, который за 200 лет существования индологии так и не получил надёжной основы и причины для своего применения в форме чётких и всеми признаваемых критериев разделения текста на разновременные слои. Непосредственных указаний на иную календарную систему в памятнике Л.Б.Г.Тилак не находит и поэтому предлагает поискать косвенные – "ведический календарь, насколько нам известно, или же ведическая мифология могут и не содержать прямых сообщений, указывающих на арктическую родину, но под ними при тщательном изучении или, так сказать, рядом с ними можно обнаружить факты, которыми до сих пор пренебрегали, но которые в новом свете научных открытий приводят к важнейшим заключениям".[2]

К числу таковых Л.Б.Г.Тилак относит упоминания о том, как Индра удерживает своею силою порознь небо и землю как колёса осью (यो अक्षेणेव चक्रिया शचीभिर् विश्वक् तस्तम्भ पृथिवीम् उत द्याम् *yo akšeṇeva cakriyā çacībhir viçvak tastambha pṛthivīm uta dyām*) (X.89.4) и как он отождествляется с Сурьею (солнцем) и именуется вращающим широкие пространства как колёса колесницы (स सूर्यः पर्युरू वरांस्येन्द्रो ववृत्याद् रथ्येवचक्रा *sa sūryaḥ paryurū varāmsyendro vavṛtyād rathyevacakrā*) (X.89.2). По мнению учёного, эти стихи являются буквальным описанием наблюдаемой из точки полюса северной небесной полусферы, поскольку только в этом месте можно видеть полный круг вращения неба и его тел над головою наблюдателя, более всего похожий на движение колеса.[3] С точки зрения физической природы образов РВ полярная интерпретация Л.Б.Г.Тилака в данном случае действительно позволяет сделать шаг вперёд по отношению к господствующей натуралистической концепции, в которой подобные сообщения

---

[1] AHV. P. 52-53.
[2] AHV. P. 53-54.
[3] AHV.P.54-55.

расцениваются лишь как подчёркивание посредством переносного смысла сравнения мощи божества. Но гипотеза Ш.А.Гхоша о психологическом значении персонажей памятника при разрешении этой герменевтической ситуации нисколько не уступает подходу Л.Б.Г.Тилақа и хорошо согласуется с данными текстов йоги, в которых обнаруживаемые в процессе интенсивной интроспекции центры сознания в психическом существе человека описываются как вращающиеся колёса (चक्र *cakra*) или лотосовые цветки (पुष्कर *puškara*). Уже в РВ мы находим упоминание о порождении Исполненным Пламени Богом (अथर्वन् *atharvan*) пылающего (अथर्युम् *atharyum*) (VII.1.1) огня (अथरि *athari*) (IV.6.8) Сознания Воли-Истины (अग्निक्रतु ऋतचित् *agnikratu ṛtacit*) (I.77.3; IV.3.4; V.3.9; VI.9.5) из лотоса (पुष्करद् अधि *puškarad adhi*) головы (मूर्धन् *mūrdhan*) всякого занимающегося самопожертвованием Ему (विश्वस्य वाघतः *viçvasya vāghataḥ*) (VI.16.13).[1] Но важнее для нас тот факт, что в открывающемся или точнее разворачивающемся в голове человека (शीर्ष्णो द्यौह् समवर्तत *çīršno dyauh samavartata*) (X.90.14) Сиянии Отца (द्यौस् पितर् *dyaus pitar*) Силы Его Света (देव *deva*) предстают вращающимися – так, та же Воля-Истина (अग्नि *agni*) движется кругами (परिज्मन् *parijman*) (I.112.4; I.127.2; III.2.9), так же как Сознание-Сила(अश्विना *açvinā*) (I.117.6), беспредельная Божественная Речь (आदित्य वरुण *āditya varuṇa*) (I.79.3; X.93.4) с управляемыми несомой Ею Истиной (ऋतम् *ṛtam*) летающими вокруг Неё (परि दीयन्ति *pari dīyanti*) (II.35.14) потоками Еёэнергий (II.28.4). РВ вообще отмечает в качестве одного из присущих природе Воли-Истины (अग्नि *agni*) атрибутов круговое движение (परिज्मेव स्वधा गयः *parijmeva svadhā gayaḥ*) (VI.2.8). У Сознания-Силы (अश्विना *açvinā*) постоянно подчёркивается наличие вращений цвета золота (हिरण्यवर्तनि *hiraṇyavartani*) (VIII.8.1) либо производящих ревущий звук (रुद्रवर्तनि *rudravartani*) (VIII.22.1). Сам обширный стоумный Гносис (इन्द्र शतक्रतु महा मनसा *indra çatakratu mahā manasā*) (VI.40.4) воспринимается как вертящееся колесо (चक्रं न वृत्तं *cakraṁ na vṛttaṁ*) (IV.31.4) и сотня (शत *çata*) Его идей движется совместным вращением (समान्या वृतया *samānyā vṛtayā*) (V.48.2) и разворачивает свёрнутый или присутствовавший имманентно в человеческом сознании Свет (संवर्तयन्तो वि च वर्तयन्न् अहा

---

[1]Семененко А.А. О природе древневедических "жрецов". С. 120-121.

saṁvartayanto vi ca vartayann ahā) (V.48.3). 100 сил души (शतात्मन् *çatātman*) (I.149.3) Воли Бога (अग्नि *agni*) текут по 100 каналам (शतनीथा *çatanīthā*) (X.69.7) как 100 колёс по пути своего вращения (शतचक्रं वर्तनि *çatacakraṁ vartani*) (X.144.4) и поэтому Она сравнивается с состоящим из 100 концентрических колец укреплением (पुर् शतभुजिः *pur çatabhujiḥ*) (VII.15.14). Познавший Истину-Ум мистик (जग्रभ अहं मेधां ऋतस्या *jagrabha ahaṁ medhāṁ ṛtasyā*) утверждает, что рождается заново в форме сияющего Гносиса (अहं इवाजनि सूर्य *ahaṁ ivājani sūrya*) (VIII.6.10), а последний выглядит как вращающееся колесо (सूर्यस्य चक्रं वर्तमानम् *sūryasya cakraṁ vartamānam*) (IV.28.2). Посредством Его лучей в человеческую личность призывают проникнуть на прекрасно вертящейся колеснице (अतो रथेन सुवृता न आ गतं सकं सूर्यस्य रश्मिभिः *ato rathena suvṛtā na ā gataṁ sakaṁ sūryasya raçmibhiḥ*) Сознание-Силу (अश्विना *açvinā*) (I.47.7; см. также I.183.3). Гносис как Импульс Бытия (सूर्य सवितर् *sūrya savitar*) (IV.14.2) описывается как вращающийся через чёрное пространство (आ कृष्णेन रजस वर्तमानो *ā kṛšṇena rajasa vartamāno*) (I.35.2) Небытия (कृष्णमभ्वम् *kṛšṇam abhvam*) (I.92.5) Бессознательного. Этот Господин Порождённых Им Существ (भुवनस्य प्रजापतिः सविता *bhuvanasya prajāpatiḥ savitā*) (IV.53.2) в начале существования мира разворачивается подобно спирали из Золотого Зародыша (हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे *hiraṇyagarbhaḥ sam avartatāgre*) (X.121.1 и 10).

По словам Л.Б.Г.Тилака, в другом месте (I.24.10) источник описывает появляющееся ночью высоко над головой наблюдателя и исчезающее днём (а не восходящее и заходящее) созвездие Большой Медведицы (अमी य ऋक्ष निहितासः उच्च *amī ye ṛkša nihitāsaḥ ucca*), что может наблюдаться только в приполярном регионе.[1] Однако в данном случае под медведем (ऋक्षः *ṛkšaḥ*) может подразумеваться Сияющий (सूर्य *sūrya*) Гносис (इन्द्र *indra*) (IV.26.1; IV.31.13-15; VIII.93.1 и 4), поскольку натиск порождающих Его (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyaṁ*) (I.85.2) мысле-сил (मरुतः सुमतिं *marutaḥ sumatiṁ*) (I.166.6) сравнивается с медведем (ऋक्षो न वो मरुतः शिमीवानं अमो *ṛkšo na vo marutaḥ çimīvāṁ amo*) (V.56.3), а в другом месте сыном медведя (आर्क्ष *ārkša*) называют помощь Индры (इन्द्रोत *indrota*) или чистую силу воли (पूतक्रतु *pūtakratu*) (VIII.68.15-17).

---

[1] AHV. P. 55.

На этом приводимые Л.Б.Г.Тилаком доказательства наличия в РВ прямых упоминаний северной небесной полусферы исчерпывают себя и он вынужден признать, что “в Ригведе мало таких пассажей, которые описывали бы движение небесной полусферы или звёзд на ней”.[1]

Поэтому учёный обращается к другой группе сообщений памятника, которые, по его мнению, свидетельствуют о том, что древнейший известный ведический год был полярным и поэтому делился на светлый (देवयान *devayāna*) и тёмный (पितृयान *pitṛyāna*) периоды по шесть месяцев каждый.[1] Однако такое заключение делается Л.Б.Г.Тилаком на основе весьма спорных сведений – ведь речь идёт лишь о Пути Света (देवयान *devayāna*) и Пути Отцов или Защитников (पितृयान *pitṛyāna*). Исследователь искажает смысл стиха X.18.1, в котором Смерть (मृत्योः *mṛtyoḥ*) призывают уйти по собственной обратной по отношению к Пути Света дороге (यस्ते स्व इतरो देवयानत् *yas te sva itaro devayānat*), – якобы здесь речь идёт о Пути Отцов или умерших предков авторов гимнов (पितृयान *pitṛyāna*) – но ведь данный термин здесь вообще не упоминается.[2] Во втором случае, как считает Л.Б.Г.Тилак, поэт говорит о том, что слышал о двух дорогах – одной для богов, а другой для отцов (द्वे स्रुति अश्रिणवं पितृनम् अहं देवानाम् उत मर्त्यानाम् *dve sruti açriṇavaṁ pitṛnam ahaṁ devānām uta martyānām*) (X.88.15).[2] Но это сообщение может быть переведено различными способами – у Т.Я.Елизаренковой говорится о двух путях предков (द्वे स्रुति पितृनम् *dve sruti pitṛnam*) – богов и смертных (देवानाम् उत मर्त्यानाम् *devānām uta martyānām*) – что более точно передаёт смысл оригинала, поскольку в отличие от Л.Б.Г.Тилака отечественный переводчик учитывает ещё и слово मर्त्यानाम् *martyānām* “смертных”. А у самого авторитетного немецкого интерпретатора РВ К.Ф.Гельднера даётся следующее толкование – Zwei Wege (द्वे स्रुति *dve sruti*), so hörte ich (अश्रिणवं अहं *açriṇavaṁ ahaṁ*) von den Vätern (पितृनम् *pitṛnam*), für die Götter und die Sterblichen (देवानाम् उत मर्त्यानाम् *devānām uta martyānām*). В двух последних вариантах перевода идёт противопоставление Сил Света (देव *deva*) и связанных со смертью (मर्त्य

---

[1]AHV. P. 55.

[2]AHV. P. 61.

martya), а отнюдь не Отцов (पितृ *pitṛ*), как это наблюдается у Л.Б.Г.Тилака. А при отсутствии оппозиции между Путём Света (देवयान *devayāna*) и Путём Отцов (पितृयान *pitṛyāna*) у индийского комментатора исчезает основание считать последний из них тёмным. Что же остаётся от предложенной им реконструкции года из двух шестимесячных дневной (देवयान *devayāna*) и ночной (पितृयान *pitṛyāna*) половин? Источник ничего не говорит о том, что это действительно были периоды времени и что они длились по 6 месяцев, а также не предоставляет данных о тёмной природе पितृयान *pitṛyāna*. С учётом вышеизложенного мы не находим возможным принять теорию Л.Б.Г.Тилака о косвенном упоминании РВ полярных дня и ночи, а сам он пишет, что "Ригведа не содержит чётких указаний на день и ночь, длящиеся по шесть месяцев".[1]

Л.Б.Г.Тилак полагает, что выход может быть найден посредством анализа гимнов к Ушас, образ которой якобы со всей определённостью говорит о материальной природе описываемого им феномена – утренней зари.[2] Имя उषस् *ušas* происходит от глагольного корня वस् *–vas–* или उष् *–uš–* "зажигаться" и в памятнике она именуется лучшим изо всех Светом света (श्रेष्ठं ज्योतिषां ज्योतिर् *çreṣṭhaṁ jyotišāṁ jyotir*) (I.113.1) – но речь идёт не о физическом сиянии, а о бессмертном и присутствующем во всех существах (ज्योतिर् अमृतं विश्वजन्यं *jyotir amṛtaṁ viçvajanyaṁ*) (VII.76.1) Свете их психического сердца (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (VI.9.6). Ушас не только порождает Силы Света (देवानाम् माता *devānām mātā*) (I.113.19), но также приносит с собою богатство Речи Бога (द्रविणः सुवाचः उषसो *draviṇaḥ suvācaḥ ušaso*) (III.7.10), Его сладость (मधुध *madhudha*) (III.61.5), многие наслаждения (पुरुभोजो *purubhojo*) (VII.75.8), энергии и изобилие духовного видения (उषो वाजेन वाजिनि पुरंधिर् *ušo vājena vājini puraṁdhir*) (III.61.1). Поэтому каждый смертный жаждет отведать Ушас (कस् ते उषः भुजे मर्तो *kas te ušaḥ bhuje marto*) (I.30.20) и хочет родиться от неё как сын от матери (मातुर् न सूनवः *mātur na sūnavaḥ*) (VII.81.4; см. также IV.2.15). Мы соглашаемся с Л.Б.Г.Тилаком, когда он указывает, что персонаж Ушас в древневедической мифологии

---

[1] AHV. P. 66.
[2] AHV. P. 67.

не мог возникнуть и получить яркое и высоко художественное выражение в 20 гимнах и более чем 300 упоминаниях в РВ только потому, что предки ариев испытывали беспокойство по поводу того, что утренняя заря не придёт после продолжающейся несколько часов ночи и им нечем будет освещать свои местообиталища.[1] Исследователь подводит нас к необходимости подразумевать более длительный характер ночи и видеть в Ушас долгую арктическую зарю – по сравнению с обычной натуралистической интерпретацией это значительное движение вперёд. Но и при разрешении данной герменевтической ситуации символическая психологическая концепция Ш.А.Гхоша[2] ничуть не уступает подходу Л.Б.Г.Тилака – певцы гимнов (ऋषि *ṛši*) жаждут выйти из Тьмы Бессознательного (तमः अवयुनं *tamaḥ avayunaṁ*) (VI.21.3) и увидеть великое истинное сияние (सत्या महती देवी *satyā mahatī devī*) (VII.75.7) возлюбленной Гносиса (सूर्यस्य योषा *sūryasya yošā*) (VII.75.5), которое заставит скрыться силы Лжи Тьмы (द्रुहस्तम *druhastama*) (VII.75.1) и даст Знание (वयुनानि *vayunāni*) (I.92.2) или наполнит им (वयुनावत् *vayunāvat*) (IV.51.1).

Л.Б.Г.Тилак находит доказательство продолжительности упоминаемой в РВ зари (т.е. её полярного характера) в сообщении о расцветании по завету Варуны трёх Ушас (उषस् तिस्रो अवर्धयन् *ušas tisro avardhayan*) (VIII.41.3) – якобы в этом случае речь идёт о частях арктического рассвета.[3] Здесь мы наблюдаем применение широко распространённого в натуралистической школе герменевтики метода выборочного анализа текста – учёный должен быть хорошо осведомлён о том, что выражаемая различными способами тройственность характерна для описаний Сил Света (देव *deva*) повсюду в источнике – та же Истинная Речь (वरुण *varuṇa*) описывается как вмещающая в себя три сияния или три земли (तिस्रो द्यावो निहिता अन्तर् अस्मिन् तिस्रो भूमी *tisro dyāvo nihitā antar asmin tisro bhūmī*) (VII.87.5) и совместно с Любовью Бога (मित्र *mitra*) именуется поддерживающей три светлых мира (त्री रोचना *trī rocanā*) или три сияния (त्रिनिर् द्यून् *trinir*

[1] AHV. P. 67.
[2] SASV. P. 126-131, 283-286, 364, 429-433.
[3] AHV. P. 69.

dyūn) или три пространства (त्रिनि रजाम्सि *trini rajāmsi*) (V.69.1). И в том же самом гимне с упоминанием трёх Ушас говорится о принадлежащих Варуне трёх землях или трёх высших обителях (तिस्रो भूमीर् अधि क्षितः त्रिर् उत्तराणि *tisro bhūmīr adhi kšitaḥ trir uttarāṇi*) (VIII.41.9). Также известно, что вместе с Ушас приходят три жара (त्रयो घर्मास उषसं सचन्ते *trayo gharmāsa ušasaṁ sacante*) (VII.33.7). Натуралистические толкователи никак не объясняют эту особенность РВ, в то время как Ш.А.Гхош предлагает логичное объяснение – под тройственностью Сил Света (देव *deva*) подразумевается характеризующее их Сознание Блаженства Бытия (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*) – это очень известная формула для обозначения Бога в индийском мистицизме.[1]

Л.Б.Г.Тилак приводит для доказательства длительности протекания воспеваемой в РВ Ушас ещё несколько более значимых сообщений – её просят не затягивать долго со своей работой, чтобы солнце не сожгло её как вора и обманщика (मा चिरं तनुथ अपः । न इत् त्वा स्तेनं यथा रिपुं तपाति सूरो अर्चिष *mā ciraṁ tanutha apaḥ / na it tvā stenaṁ yathā ripuṁ tapāti sūro arciša*) (V.79.9); за медлительность Индра разбивает её повозку (वज्रेणान उषसः सं पिपेष इन्द्रष् *vajreṇāna ušasaḥ saṁ pipeša indraš*) (II.15.6); описывается её долгое (शश्वत् *çaçvat*) появление в прошлом (शश्वत् पुर वि उवास देवि *çaçvat pura vi uvāsa devi*) (I.113.13) и её самая затяжная природа (शश्वत्तम *çaçvattama*) (I.118.1).[2] В двух последних случаях Т.Я.Елизаренкова даёт альтернативный перевод и тем не менее М.Моньер-Уильямс в своём словаре указывает на возможность понимания слова शश्वत् *çaçvat* как "perpetual/ continual/ endless".[3] Подчёркивание продолжительности Ушас налицо, что даёт преимущества полярной теории герменевтики по сравнению с общепринятым натуралистическим подходом. Л.Б.Г.Тилак отмечает также, что наряду с термином उषस् *ušas* для обозначения смены тьмы светом в источнике употребляется понятие व्युष्टि *vyušṭi* или "полный рассвет" – а это говорит о длительности данного феномена.[4]

---

[1] SASV. P. 171, 296, 337-338.

[2] AHV. P. 70.

[3] Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997 (далее MWSED). P. 1060.

[4] AHV. P. 70.

Исследователь далее подробно анализирует возможные варианты понимания стиха I.113.10 и приходит к заключению, что он описывает долгий временной разрыв между двумя группами идущих совместно (समया भवाति *samayā bhavāti*) зорь или большой промежуток их объединённого пребывания в небе – что в любом случае может быть объяснено только в рамках полярной, а не какой-либо иной натуралистической интерпретации РВ.[1] Ещё одно сообщение памятника (VII.76.3) можно понять в том смысле, что перед восходом солнца проходило много дней, на протяжении которых была видна заря (तानीदहानि बहुलान्यासन् प्राचीनमउदिता सूर्यस्य यतः परि उषः ददृक्षे *tāni id ahāni bahulāni āsan prācīnam ud itā sūryasya yataḥ pari ušaḥ dadṛkše*) – а такое описание подходит только к арктическому региону.[2] То же самое можно сказать и об упоминании многих ещё не полностью перешедших в рассвет зорь (अव्युष्ट भूयसीर् उषासः *avyušṭa bhūyasīr ušāsaḥ*) (II.28.9).[3]

Л.Б.Г.Тилак в связи с этим обращает внимание на другой факт – при восхвалении Ушас в одних и тех же гимнах употребляются и единственное, и множественное число; последнее встречается довольно часто и при этом речь идёт об одновременном появлении многих зорь (I.92.1-3; IV.51.2-6 и 8-11; VI.64.1; VII.78.3; VII.79.2), в чём, по мнению учёного, допустимо видеть определение полярной зари как состоящей из ряда суточно долгих частей.[4] Мы могли бы добавить от себя, что под такое определение подходят и упоминания полных рассветов утренней зари (उषसो व्युष्टिषु *ušaso vyušṭišu*) (X.35.1 и 5) или рассветов ночи (व्युष्टिषु क्षपः *vyušṭišu kšapaḥ*) (I.44.8). Л.Б.Г.Тилак находит в РВ стих (I.123.8), в котором, по его мнению, даже называется точное число суточно долгих частей кружения полярной зари по горизонту – в нём указывается, что зори проходят кругами (परि यन्ति *pari yanti*) за один день тридцать йоджан и при этом каждая следует своему курсу или плану (क्रतुं *kratuṁ*) (अनवद्यास् त्रिंशतं योजनान्य् एकैक क्रतुं परि यन्ति सद्यः

[1]AHV. P. 70-72.

[2]AHV. P. 72-76.

[3]AHV. P. 76-78.

[4]AHV. P. 78-80.

anavadyās triṁçataṁ yojanāny ekaika kratuṁ pari yanti sadyaḥ); исследователь сопоставляет это сообщение с упоминанием тридцати стоянок или обиталищ (धाम *dhāma*) солнца (स्वः *svaḥ*), в которых оно царит сиянием (त्रिंशद् धाम वि राजति *triṁçad dhāma vi rājati*) (X.189.1 и 3) и чьих-то тридцати шагов (त्रिंशत् पदा न्यक्रमीत् *triṁçat padā nyakramīt*) (VI.59.6) (по его словам – зари); он присовокупляет к этому значение термина योजन *yojana* "упряжка" и отсюда "проделываемый за день на упряжке отрезок пути" и отмечает, что с его помощью может описываться и дневное движение солнца (सूर्यो योजनम् *sūryo yojanam*) (V.54.5); наконец он указывает на сравнение Ушас с колесом (उषः चक्रंइव ववृत्स्व *ušaḥ cakraṁ iva vavṛtsva*) (III.61.3) и на основании всей совокупности данных заключает, что речь идёт об арктической заре длительностью 30 суток по 24 часа и её свете, кружащем по небу на протяжении всего этого времени.[1] По словам Л.Б.Г.Тилака, авторы гимнов описывают и обычную ежедневную зарю к югу от полярного круга и каждый раз надо тщательно изучать все данные, чтобы сделать правильный вывод.[2]

При разрешении вышеизложенных герменевтических ситуаций полярная теория интерпретации памятника повсюду оказывается более эффективным инструментом его понимания по сравнению с общепринятой натуралистической точкой зрения. Однако психологический подход герменевтики Ш.А.Гхоша и в этом случае демонстрирует свою действенность и позволяет охватить и логично объяснить все элементы образа Ушас. Там, где натуралистические интерпретаторы говорят о примитивном магическом мышлении древневедических поэтов и об их наивной вере в то, что они могут своими молитвами ускорить приход зари (будь то ежедневной или арктической), он видит процесс взращивания вдохновенными поэтами путём постоянной мысленной концентрации (देवीम् उषसं स्वर् आवहन्तीम् प्रति विप्रासो मतिभिर् जरन्ते *devīm ušasaṁ svar āvahantīm prāti viprāso matibhir jarante*) (V.80.1; см. также III.61.6) их внутреннего душевного Света (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (см. выше). И в ответ тот приходит как

---

[1] AHV. P. 83-86.

[2] AHV. P. 87.

пылающее сознание (उषो प्रचेता *ušo pracetā*) (III.61.1) и Лик Несвязанности Беспредельности (अदितिर् अनीकं *aditir anīkaṁ*) (I.113.19) и раскрывает смертным богатство мысли (व्यावर् मतिं वि रातिं मर्त्येभ्यः *vyāvar matiṁ vi rātiṁ martyebhyaḥ*) (VIII.9.16). Предлагаемую Л.Б.Г.Тилаком трактовку образа Ушас нельзя принять ещё и потому, что тогда станет невозможным понимание таких сообщений, где речь идёт не только о создании ею света и изгнании мрака (अकर् ज्योतिर् बाधमाना तमांसि *akar jyotir bādhamānā tamāṁsi*), но и том, что вместе с нею приходит время зажигать огонь (अभूद् अग्निं समिधे मानुषानं *abhūd agniṁ samidhe mānušānaṁ*) и начинает двигаться всё живое (विश्वं जीवं प्रसुवन्ती चरायै *viçvaṁ jīvaṁ prasuvantī carayai*) (VII.77.1) – неужели же на протяжении нескольких месяцев долгой полярной ночи люди не освещали огнём свои жилища и всё живое не шевелилось вообще? Точно также в другом месте утверждается, что Ушас пробуждает все существа (उष अजीगर् भुवनानि विश्वा *uša ajīgar bhuvanāni viçvā*) (I.113.4) или всё живое для движения (विश्वं जीवं चरसे बोधयन्ती *viçvaṁ jīvaṁ carase bodhayantī*) (I.92.9) – значит ли это, что предки индоариев и все животные впадали в длительную зимнюю спячку? И снова пробуждающую (जरयन्ती *jarayantī*) (см., напр., VII.75.5) Ушас просят разбудить авторов гимнов (नो अद्य बोधय उषो *no adya bodhaya ušo*) (V.79.1; см. также VI.65.1). При её появлении поэт призывает людей подниматься (उदीर्ध्वम् *udīrdhvam*) – т.е. фактически воскреснуть, поскольку уходит Тьма (अप प्रागात् तमः *apa prāgāt tamaḥ*) и приходит Свет (आ ज्योतिरेति *ā jyotir eti*) и на них находит Дыхание Жизни (जीवो असुर् नः आगाद् *jīvo asur naḥ āgād*) и они достигают места продления своего существования (आगन्म यत्र प्रतिरन्ते आयुः *āganma yatra pratirante āyuḥ*) (I.113.16). Ушас открывает им двери (वि दुरो नः आवः *vi duro naḥ āvaḥ*) (I.113.4) Света своим сиянием (उषो यदद्य भानुना वि द्वाराव् ऋणवो दिवः *ušo yad adya bhānunā vi dvārāv ṛṇavo divaḥ*) (I.48.15) и приносит все Его силы (विश्वान् देवान् आ वह उषस् त्वम् *viçvān devān ā vaha ušas tvam*) (I.48.12). Своим зажиганием она порождает знание и ярким блеском пробуждает мистиков для совершенного мышления (उष उछन्ती वयुना कृणोति विभाती सौमनसाय अजीगः *uša uchantī vayunā kṛṇoti vibhātī saumanasāya ajīgaḥ*) (I.92.6). Гипотеза психологического символизма образов РВ позволяет объяснить все особенности персонажа उषस् *ušas* (мысленный призыв, длительность появления, вращающуюся природу,

описание одновременно как единства и множественности) и употребление наряду с ним для обозначения наступления просветления человеческого сознания термина व्युष्टि *vyušti*. Мы не можем согласиться с Л.Б.Г.Тилаком в его понимании слова क्रतु *kratu* как курса или плана движения зорь – 58 раз повторяющийся в РВ эпитет Гностического Ума (इन्द्र महा मनसा *indra mahā manasā*) शतक्रतु *çatakratu* Т.Я.Елизаренкова передаёт как Стоумный и примерно такого же толкования придерживается П.А.Гринцер, у Ш.А.Гхоша он интерпретируется как стократная сила воли (will–power). Между тем Ушас описывается как самая исполненная Индры (इन्द्रतमा *indratamā*) (VII.79.3) и едущая на Его 100 силах (शतं रथेभिः उष *çatam̐ rathebhiḥ uša*) (I.48.7) и поэтому Он сравнивается с нею (इन्द्र उष इव *indra uša iva*) (X.134.1). Именно Его Воле (क्रतुं *kratum̐*) следуют тридцать её частей в своём круговом движении в одной вспышке Света (अनवद्यास् त्रिंशतं योजनान्य् एकैक क्रतुं परि यन्ति सद्यः *anavadyās trim̐çatam̐ yojanāny ekaika kratum̐ pari yanti sadyaḥ*) (см. выше). Цифра 30 получается путём умножения трёх на десять. Ушас – это совершенная Речь Бога (सुवाचः *suvācaḥ*) (см. выше) и как таковая она исполнена Истинного Сознательного Блаженства и поэтому в источнике говорится о трёх Ушас (उषस् तिस्रो *ušas tisro*) (VIII.41.3) или о трёх речах (तिस्रो वाच *tisro vāca*) (IX.97.34; см. также VII.101.1; IX.33.4; IX.50.2). Они нисходят в человеческую личность через сверкающие мысли (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) (IX.99.2), а именно через десять мыслей (दशभिर् विवस्वतः *daçabhir vivasvataḥ*) (VIII.72.8) Ума Света (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1) и наполняют их собою – отсюда и появляется число 30.

Изложив обнаруживаемые им в РВ свидетельства упоминания полярной зари, Л.Б.Г.Тилак обращается к анализу сведений памятника об арктической ночи в мифах о борьбе Индры с различными врагами (दस्यु *dasyu*) – сюда учёный относит упоминание о длительном (दीर्घम् तम *dīrgham tama*) (I.32.10) или бессолнечном мраке (असूर्ये तमसि *asūrye tamasi*) (V.32.6); кроме этого Л.Б.Г.Тилак указывает и на другие данные – на просьбы к Индре, Адити, Митре и Варуне помочь авторам гимна достичь широкого бесстрашного света и спасти от смерти в долгой тьме (उर्वंश्य अमभयं ज्योतिरिन्द्र मा नो दीर्घा अभि नशन् तमिस्राः *urvaçya amabhayam̐*

jyotir indra mā no dīrghā abhi naçan tamisrāḥ) (II.27.14) и к Ашвинам дать силу для пересечения мрака (या नः पीपरदश्विना ज्योतिष्मती तमस्तिरः तामस्मे रासाथामिषम् *yā naḥ pīparadaçvinā jyotišmatī tamastiraḥ tāmasme rāsāthāmišam*) (I.46.6), на сообщения о слишком долгом пребывании Агни в продолжительной тьме (ज्योगेव दीर्घम् तम आशयिष्ठः *jyogeva dīrgham tama āçayišṭhaḥ*) (X.124.1) и на его свечение через непрерывные или длящиеся ночи (क्षपो भासि संयतः *kšapo bhāsi saṁyataḥ*) (II.2.2), на мольбу к ночи стать легко проходимой для людей (नः सुतरा भव *naḥ sutarā bhava*) (X.127.6); можно согласиться с исследователем в том, что ежесуточно наблюдаемая и поэтому совершенно предсказуемая смена дня и ночи в тропической или умеренной зоне не могла стать адекватным прототипом подобных мифологических сюжетов.[1] Однако с психологической точки зрения Ш.А.Гхоша мрак (तमस् *tamas*) и ночь (रात्रि *rātri*) в поэтической речи древневедических мистиков символизируют периоды затемнённого существования человеческого сознания и такие периоды могут быть весьма долгими и ужасными и даже продолжаться всю жизнь человека – поэтому силы Света (देव *deva*) просят прийти и прекратить их.[2]

Л.Б.Г.Тилак приводит интересное описание дня и ночи (अहो रात्रे *aho–rātre*) как имеющих разные тела – сияющее и чёрноё – алой и тёмной сестёр-близнецов (नाना चक्राते यम्या वपूंषि तयोरन्यद् रोचते कृष्णमन्यत्। श्यावी च यदरुषो च स्वसारौ *nānā cakrāte yamyā vapūṁši tayoranyad rocate kṛšṇamanyat / çyāvī ca yadarušī ca svasārau*) (III.55.11); они также именуются имеющими различные облики (विरूपे *virūpe* или विषुरूपे *višurūpe*) (I.113.3; I.123.7) – по его словам, во всех подобных случаях речь идёт об имеющих разную длительность (नाना वपूंषि *nānā vapūṁši* или विरूपे *virūpe* или विषुरूपे *višurūpe*) полярных и циркумполярных днях и ночах.[3] Пара дня и ночи могла описываться и как тёмный день (अहः *ahaḥ*) и светлый день (अहः *ahaḥ*) (अहश् च कृष्णम् अहर् अर्जुनम् च वि वर्तेते *ahaç ca kṛšṇam ahar arjunam ca vi vartete*) (VI.9.1) и учёный обращает внимание на факт раздельного упоминания зари и ночи (उषासानक्ता *ušāsā–*

---

[1]AHV. P. 102-105.
[2]SASV. P. 215-225, 383, 405, 421.
[3]AHV. P. 108-110 and 112.

naktā) и дня и ночи (अहनी *ahanī*) (IV.55.3) – по его мнению, перед нами описание двух различных типов суток, обычных (उषासानक्ता *ušāsā–naktā*) и арктических (अहनी *ahanī*) – именно поэтому в стихе III.55.11 наряду с сёстрами (स्वसारौ *svasārau*) упоминаются близнецы (यम्या *yamyā*).[1] Наконец, исследователь указывает на сравнение Пушана с небом (द्यौर् इव असि *dyaur iva asi*) с двумя его половинами суток разного облика (विषुरूपे अहनी *višurūpe ahanī*) – одной светлой и одной достойной поклонения (тёмной) (शुक्रं ते अन्यद् यजतं ते अन्यद् *çukraṁ te anyad yajataṁ te anyad*) (VI.58.1) – что, по его словам, обозначает противоположные друг другу или приходящиеся на периоды летнего и зимнего солнцестояний день и ночь полярного года.[2]

Однако и в этом случае психологическая теория интерпретации РВ Ш.А.Гхоша позволяет предложить альтернативную реконструкцию вышеприведённых данных. Ночь (रात्रि *rātri* или नक्त *nakta*), заря (उषस् *ušas*), полный восход (व्युष्टि *vyušṭi*) и день (अहो *aho*) – это символы различных стадий развития человеческого сознания на пути к просветлению, от бессознательного (रात्रि *rātri*) к сверхсознательному (अहो *aho*) бытию с их различными формами (नाना वपूंषि *nānā vapūṁši* или विरूपे *virūpe* или विषुरूपे *višurūpe*). Мы не можем вслед за Л.Б.Г.Тилаком говорить об описании источником двух известных их авторам суток – обычных (उषासानक्ता *ušāsā–naktā*) и арктических (अहनी *ahanī*) – на основании всего лишь раздельного упоминания терминов в одном стихе. Ведь если अहनी *ahanī* (двойств. число) – это сутки как светлая и тёмная части дня (или затемнённое и пробуждённое состояния сознания мистика), то того же самого нельзя сказать о паре उषासानक्ता *ušāsā–naktā*, выражающей лишь противопоставление зари и ночи (или просыпающегося и спящего сознания). Дело в том, что вместо словосочетания उषासानक्ता *ušāsā–naktā* в памятнике может употребляться слово उषसौ *ušasau*, обозначающее ночь и зарю как две зари (двойств. число) – а Л.Б.Г.Тилак необоснованно утверждает, что заря в этой паре означает именно день и тогда действительно получается противопоставление одного вида суток

---

[1] AHV. P. 110-112.
[2] AHV. P. 113.

(उपसौ *ušasau* или उपासानक्ता *ušāsā - naktā*) другому (अहनी *ahanī*).[1] Но даже если принять такое натянутое толкование, ничто не указывает на арктическую природу अहनी *ahanī* – учёный не приводит никаких сведений источника об их продолжительности. Мы также не можем согласиться с Л.Б.Г.Тилаком в его переводе термина विरूप *virūpa* как "имеющие разную длительность", потому что रूप *rūpa* означает согласно словарю М.Моньер-Уильямса "any outward appearance or phenomenon of colour, form, shape, figure", но никак не длину или протяжённость во времени.[2] Что же касается Питающего (पूषन् *pūšan*), то он описывается не как небо, а как Свет (द्यौर् *dyaur*) Владыки и Господина движущегося и неподвижного мира (ईशानम् जगतस् तस्थुषस् पतिं *içānam jagatas tasthušas patim̐*) (I.89.5), оживляющий духовное видение человека (धियंजिन्वं *dhiyam̐jinvam̐*) (там же и VI.58.2) – потому что является чудесно умной (दस्र मन्तुमः *dasra mantumaḥ*) (VI.56.4) или совершенной подкрепляющей Мыслью (पूष्णः सुमतिं *pūšṇaḥ sumatim̐*) (VI.57.5). И этот Свет (द्यौर् *dyaur*) может проявляться в сознательном (शुक्रं *çukram̐*) и бессознательном или требующем самопожертвования (यजतं *yajatam̐*) состояниях человека с их различными вариациями (विषुरूपे अहनी *višurūpe ahanī*).

Как считает Л.Б.Г.Тилак, наиболее убедительным доказательством описания РВ арктического дня является упоминание о распрягании солнцем колесницы посреди неба (वि सूर्यो मध्ये अमुचद् रथं दिवो *vi sūryo madhye amucad ratham̐ divo*) (X.138.3) – якобы здесь речь идёт о длительном пребывании светила над горизонтом во время полярного лета; также исследователь указывает на именование солнца золотыми качелями Варуны на небе (वरुणश् चक्र एतं दिवि प्रेङ्खं हिरण्ययं शुभे कम् *varuṇaç cakra etam̐ divi preṅkham̐ hiraṇyayam̐ çubhe kam*) (VII.87.5) и сообщение о его движении на них (VII.88.3) – якобы в этом случае изображается беззакатное кружение светила по небосводу на протяжении многих суток и его постепенное исчезновение за горизонтом с рядом ежедневных восходов и закатов.[3] Однако с

[1] AHV. P. 107.
[2] MWSED. P. 885. Column 3.
[3] AHV. P. 114-116.

психологической точки зрения распрягание колесницы Гносиса (सूर्य *sūrya*) в средоточии Света (दिवो मध्ये *divo madhye*) символизирует устойчивое отождествление с ним человеческого сознания или его просветление; что же касается качелей (प्रेङ्ख *preṅkha*) движущейся кругами (परिज्मन् *parijman*) Истинной Речи (वरुण *varuṇa*), то Л.Б.Г.Тилак забывает о том, что на них вместе с Нею качается автор гимна (प्र प्रेङ्ख ईङ्खयवहै शुभे कम् *pra preṅkha īṅkhayavahai çubhe kam*) (VII.88.3) – это говорит о мистическом характере данного сюжета и составляющих его элементов. Помимо уже упоминавшегося духовного рождения человека в качестве сияющего Гносиса в результате получения от Отца Ума-Истины (अहं इद्धि पितुष् परि मेधां ऋतस्या जग्रभ अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ iddhi pituš pari medhāṁ ṛtasyā jagrabha ahaṁ sūrya ivājani*) (VIII.6.10) РВ содержит также описание путешествия человеческого сознания из Тьмы Бессознательного вверх к высшему источнику надсознательного Света (उद् वयं तमसस् परि ज्योतिष् पश्यन्त उत्तरम्। देवम् देवत्रा सूर्यम् अगन्म ज्योतिर् उत्तमम् *ud vayaṁ tamasas pari jyotiš paçyanta uttaram / devam devatrā sūryam aganma jyotir uttamam*) (I.50.10). Так что и при разборе данных герменевтических ситуаций символический подход Ш.А.Гхоша является достойной альтернативой концепции Л.Б.Г.Тилака.

По мнению индийского исследователя, дополнительным свидетельством описания в памятнике полярного восхода является именование Сурьи сыном Дакшины или южного направления (अन्तः पुत्रश् चरति दक्षिणायाः *antaḥ putraç carati dakšiṇāyāḥ*) (III.58.1) и отождествление с Дакшиной Ушас (I.123.1 и X.107.1) – ведь только в районе Северного полюса солнце поднимается с юга; это замечание является одним из наиболее важных в системе реконструкции древнейшей ведической религии Л.Б.Г.Тилака, поскольку санскритский термин दक्षिण *dakšiṇa* со значениями "правая сторона" и одновременно "юг" имеет соответствие в других индоевропейских языках – уэльское dehau и древнеирландское des.[1] Но в стихе III.58.1 говорится всего лишь о каком-то сыне Дакшины (पुत्रश् दक्षिणायाः *putraç dakšiṇāyāḥ*) и нет упоминания именно Сурьи. В любом случае психологическая трактовка персонажа Дакшины позволяет логично объяснить и истолковать все

---

[1] AHV. P. 118-119.

случаи его упоминания – дело в том, что слово दक्षिण *dakšiṇa* родственно одному из имён Бога – दक्ष *dakša*, в частности Божественная Воля (अग्नि *agni*) называется Разумом (दक्ष *dakša*) (III.14.7; IV.3.13; VI.48.1), чистым (पुतदक्ष *putadakša*) (III.1.3) и совершенным (सुदक्ष *sudakša*) (II.9.1; III.23.2; V.11.1; VII.1.6; VII.2.3; VIII.19.13; X.91.3) и порождающим его во всех существах (भूतानां गर्भम् दक्षस्य पितरं *bhūtānāṁ garbham dakšasya pitaraṁ*) (III.27.9). Нет никакого смысла отождествлять зарю с югом, поскольку в этом случае нельзя понять многочисленных сообщений о Дакшине в гимне X.107, и таким же образом их значение искажается при использовании другого общепринятого в натуралистической школе интерпретации понимания Дакшины как персонификации платы за проведение жервоприношения. Гимн начинается описанием проявления великой щедрости (आविर् अभून् महि मघोनम् एषां *āvir abhūn mahi maghonam ešāṁ*) или прихода дарованного отцами великого Света (महि ज्योतिः पितृभिर् दत्तम् आगाद् *mahi jyotiḥ pitṛbhir dattam āgād*) или обнаружения широкого пути Дакшины (उरुः पन्था दक्षिणाया अदर्शि *uruḥ panthā dakšiṇāyā adarçi*), в результате чего всё живое освобождается от Мрака (विश्वं जीवं तमसे निरमेचि *viçvaṁ jīvaṁ tamaso niramoci*) (1). Уже из данного стиха видно, что दक्षिण *dakšiṇa* исходит от Сил Света (देव *deva*), поскольку Они часто именуются Отцами или Защитниками (पितृ *pitṛ*), и отождествляется с распространяемым Ими мощным Сиянием (महि ज्योतिः *mahi jyotiḥ*). Это подтверждается дальнейшим сообщением о пребывании исполненных Дакшины высоко в Свете (उच्च दिवि दक्षिणावन्तो अस्थुर् *ucca divi dakšiṇāvanto asthur*) рядом с Его источником (सह ते सूर्येण *saha te sūryeṇa*), где Они наслаждаются бессмертием (अमृतत्वं भजन्ते *amṛtatvaṁ bhajante*) и продлевают жизнь (प्रतिरन्त आयुः *pratiranta āyuḥ*) (2). Сама природа Дакшины как мысле-вещества Гносиса (दक्ष *dakša*) подтверждается помимо смысла её имени ещё и характеристикой её как ветра в 100 потоков и лучащегося гимна, находящего мир Блеска (शतधारं वायुम् अर्कं स्वर्विदं *çatadhāraṁ vāyum arkaṁ svarvidaṁ*) (4). Дакшина – это светоносная награда и жертва Сил Света (दैवी पूर्तिर् दक्षिणा देवयज्या *daivī pūrtir dakšiṇā devayajyā*) и она не даётся этими Мужами (अथा नरः प्रयत दक्षिणासो *athā naraḥ prayata dakšiṇāso*) плохо жертвующим скупцам (न कवारिभ्यो नहि ते पृणन्ति *na kavāribhyo nahi te pṛṇanti*), но Они щедро раздают её лишь из-за боязни упреков в скупости (अवद्य भिया बहवः पृणन्ति

avadya bhiyā bahavaḥ pṛṇanti) (3). И тот человек, который за своё самопожертвование (यज्ञन्यं *yajñanyaṁ*), воспевание и восхваление Бога (सामगाम् उक्थशासम् *sāmagāṁ ukthaçāsaṁ*) первым получает эту Дакшину (यः प्रथमो दक्षिणया रराध *yaḥ prathamo dakšiṇayā rarādha*) и познаёт три сверкающих тела Истинного Сознательного Блаженства (स शुक्रस्य तन्वो वेद तिस्रो *sa çukrasya tanvo veda tisro*), именуется вдохновенным провидцем и несущим Слово (तमेव ऋषिं तमु ब्रह्माणम् आहुर् *tameva ṛšiṁ tamu brahmāṇam āhur*) (6). Силы Света (देव *deva*) называются дарителями коней, золота и одежды (ये अश्वदाः हिरण्यदा वासोदाः *ye açvadāḥ hiraṇyadā vāsodāḥ*) (2) и в другом месте говорится, что Дакшина даёт коня, корову, яркое золото и пищу (दक्षिणा अश्वं दक्षिणा गां ददाति दक्षिणा चन्द्रम् उत यद् हिरण्यम्। दक्षिणा अन्नं *dakšiṇā açvaṁ dakšiṇā gāṁ dadāti dakšiṇā candram uta yad hiraṇyam / dakšiṇā annaṁ*) (7). Однако не следует забывать о символической природе этих даров – рождённым из коня (अश्वाद् *açvād*) или из энергии ума (ओजसो मन्योर् *ojaso manyor*) считается Гносис (अश्वाद् इयायेति यद् वदन्त्य ओजसो जातं उत मन्य एनम्। मन्योर् इयाय हर्म्येषु तस्थौ यतः प्रजज्ञ इन्द्रो अस्य वेद *açvād iyāyeti yad vadanty ojaso jātaṁ uta manya enam / manyor iyāya harmyešu tasthau yataḥ prajajña indro asya veda*) (X.73.10) и Он же подразумевается под коровами (गावो *gāvo*) (गावो भगो गाव इन्द्रो मे अछान् *gāvo bhago gāva indra me achān*) (VI.28.5); сам Он предстаёт как золотой (हिरण्यय *hiraṇyaya*) (I.7.2; VIII.66.3) носитель золотой силы (हिरण्यय वज्र *hiraṇyaya vajra*) (I.85.9; VIII.68.3; X.23.3); одеянием (वासो *vāso*) или щитом знающего это становится сама Дакшина (दक्षिणा वर्म कृणुते विजानन् *dakšiṇā varma kṛṇute vijānan*) и пищей ему служит дух (अन्नं वनुते योन आत्मा *annaṁ vanute yona ātmā*) (7). Вкушающий Дакшину человек осознаёт себя как бессмертное сознание и больше никогда не обманывается ложными целями (न भोजा मम्रुर्न न्यर्थम् इयुर् *na bhojā mamrurna nyartham iyur*), ему невозможно навредить и он никогда не теряет равновесия (न रिष्यन्ति न व्यथन्ते ह भोजाः *na rišyanti na vyathante ha bhojāḥ*), он становится всеми существами и Светом (इदं यद् विश्वं भुवनं स्वश्च एतत् *idaṁ yad viçvaṁ bhuvanaṁ svaçca etat*) – всё это даёт ему Дакшина (सर्वं दक्षिण एभ्यो ददाति *sarvaṁ dakšiṇa ebhyo dadāti*) (8). Теперь обиталищем его мировосприятия становится ярко сверкающий лотосовый центр Гносиса (भोजस्य इदं पुष्करिणीव वेश्म परिष्कृतं देवमान इव चित्रम् *bhojasya idaṁ puškaraṇīva veçma pariškṛtaṁ*

devamāna iva citram) (10) – тот самый обширный Ум (बृहन्तं मानं *bṛhantaṁ mānaṁ*), который является жилищем (गृहं ते *gṛhaṁ te*) самосущей Истинной Речи или Слова Бога (वरुण स्वधावः *varuṇa svadhāvaḥ*) (VII.88.5).

Ещё одним важным доказательством описания полярных областей Л.Б.Г.Тилак считает именование в санскрите севера высшим (उत्तर *uttara*), а юга низшим (अधर *adhara*) – якобы так эти стороны света могли быть названы лишь в районе южнее Северного полюса.[1] Однако исследователь не приводит ни одного сообщения собственно РВ в подтверждение такого вывода и, кроме того, север мог быть назван высшим уже на полуострове Индостан в результате наблюдения авторами гимнов заснеженных гор (हिमवन्त् *himavant*) высотой несколько километров – Гималаев.

Л.Б.Г.Тилак обращается к анализу упоминаемого в источнике мифа о семи Адитьях или якобы солнцах (सप्त आदित्य *sapta āditya*) и сообщений о связанных с солнцем (सूर्य *sūrya*) семеричных образах – его везут семь огненно-красных или золотисто-жёлтых кобылиц (सप्त त्वा हरितो रथे वहन्ति देव सूर्य *sapta tvā harito rathe vahanti deva sūrya*) (I.50.8; см. также VII.60.3) или семь чистых дочерей его колесницы (अयुक्त सप्त शुन्ध्युवः सूरो रथस्य नप्त्यः ताभिर् याति *ayukta sapta çundhyuvaḥ sūro rathasya naptyaḥ tābhir yāti*) (I.50.9) или семь коней (आ सूर्यो यातु सप्त अश्वः *ā sūryo yātu sapta açvaḥ*) (V.45.9), в другом стихе перечисляются семь областей с разными солнцами (सप्त दिशो नाना सूर्यो *sapta diço nānā sūryo*) вместе с семью жертвующими в определённое время призывающими (सप्त होतार ऋत्विजः *sapta hotāra ṛtvijaḥ*) и семью светоносными Адитьями (देवा आदित्या ये सप्त *devā ādityā ye sapta*) (IX.114.3), ещё в одном месте говорится о восьми родившихся из тела Адити сыновьях (अष्टौ पुत्रासो अदितेर् ये जातास् तन्वस् परि *aṣṭau putrāso aditer ye jātās tanvas pari*) – с семерыми она присоединилась к светоносным или к первому поколению (देवान् उप प्रैत् सप्तभिः *devān upa prait saptabhiḥ*, सप्तभिः पुत्रैर् अदितेर् उप प्रैत् पूर्व्यं युगम् *saptabhiḥ putrair aditer upa prait pūrvyaṁ yugam*), а Мартанду отбросила прочь и снова привела к смерти и к потомству (परा मार्ताण्डम् आस्यत् *parā mārtāṇḍam āsyat*, प्रजायै मृत्यवे त्वत् पुनर् मार्ताण्डम् आभरत् *prajāyai mṛtyave tvat punar mārtāṇḍam ābharat*) (X.72.8-9); исследователь

---

[1] AHV. P. 119.

сопоставляет значение имени Мартанда (Мёртвое птичье яйцо) с именованием кого-то (по его словам – заходящего солнца) умирающим (ममार *mamāra*) (X.55.5) и описанием якобы светила как алой прекраснокрылой (अरुणः सुपर्णः *aruṇaḥ suparṇaḥ*) движущейся в полёте (पतंग *pataṁga*) птицы (V.47.3; X.55.6; X.177.1; X.189.3); на основании анализа всех вышеизложенных данных учёный приходит к выводу, что семь Адитьев (सप्त आदित्य *sapta āditya*) и семь кобылиц (सप्त हरित *sapta harita*) солнца (सूर्य *sūrya*) и семь областей с разными солнцами (सप्त दिशो नाना सूर्यो *sapta diço nānā sūryo*) обозначают семь месяцев полярного лета с варьирующимися из-за конкретной области местонахождения (दिशो *diço*) температурными режимами, Мартанда же представляет собою образ арктического месяца заходящего светила.[1] Однако для нас представляется более правильным видеть в упоминании семи миров с разными источниками света (सप्त दिशो नाना सूर्यो *sapta diço nānā sūryo*) отражение не календарных, а психокосмографических представлений авторов гимнов – в памятнике упоминаются семь местностей земли (पृथिव्याः सप्त धामभिः *pṛthivyāḥ sapta dhāmabhiḥ*) (I.22.16) и в то же время огромная (बृहतीम् *bṛhatīm*) порождённая Истиной (ऋतप्रजातां *ṛta-prajātāṁ*) семиголовая идея (धियं सप्तशीर्ष्णीम् *dhiyam saptaçīršṇīm*) Отца (पिता *pitā*) (X.67.1). И ещё в одном стихе описываются семь полузародышей (सप्त अर्धगर्भा *sapta ardhagarbhā*) – исполненных вдохновенного сознания (ते विपश्चितः *te vipaççitaḥ*) и своим видением и разумом (ते धीतिभिर् मनसा *te dhītibhir manasā*) превосходящих всех во всём (परिभुवः परि भवन्ति विश्वतः *paribhuvah pari bhavanti viçvataḥ*), – по приказу Вездесущего распределяющих семя бытия (भुवनस्य रेतो विष्णोस् तिष्ठन्ति प्रदिशा विधर्मणि *bhuvanasya reto višṇos tišṭhanti pradiçā vidharmaṇi*) (I.164.36). В данном случае мы в очередной раз наблюдаем характерный для натуралистической школы герменевтики метод узкого выборочного анализа сообщений источника, поскольку в памятнике очень часто упоминаются различные образы с семеричной символикой и предлагать отдельное значение для каждого из них было бы очевидной ошибкой – по мнению же Ш.А.Гхоша, все они отражают одно представление авторов гимнов о семи уровнях мироздания как

[1] AHV. P. 123-129.

формах проявления сознания единого психокосма: Материя (पृथिवी *pṛthivī*), Жизнь (अन्तरिक्ष *antarikša*), Ум (द्यौ *dyau*), Гносис (स्वर् *svar*),[1] тройственность Бытия-Сознания-Блаженства (त्री रोचना *trī rocanā*). Каждый из этих миров бессмертен, в то время как Бессознательное (मार्ताण्डम् *mārtāṇḍam*) подвержено изменениям рождения и смерти (प्रजायै मृत्यवे त्वत् पुनर् मार्ताण्डम् आभरत् *prajāyai mṛtyave tvat punar mārtāṇḍam ābharat*). Если мы последуем за Л.Б.Г.Тилаком в его интерпретации семи областей с разными солнцами (सप्त दिशो नाना सूर्यो *sapta diço nānā sūryo*) как семи месяцев полярного лета, то как тогда понимать упоминание тридцати четырёх светил (चतुस्त्रिंशता ज्योतिषा *catustrimçatā jyotišā*) одинаковой формы (सरूपेण *sarūpeṇa*), но с разными закономерностями существования (विव्रतेन *vivratena*), через которые алая прекраснокрылая птица (अरुणः सुपर्णः *aruṇaḥ suparṇaḥ*) (т.е., по словам Л.Б.Г.Тилака, солнце) осматривает многие места (पुरुधा वि चष्टे *purudhā vi caṣṭe*) (X.55.3 и 6) – ведь не может же арктический сезон постоянного света продолжаться 34 месяца? Хотелось бы также обратить внимание на тот факт, что ни в одном из указываемых учёным стихов с описанием якобы солнца как птицы (V.47.3; X.55.6; X.177.1; X.189.3) нет его (सूर्य *sūrya*) упоминаний и в то же время орнитологический символизм используется для описания имманентного Бога – знающие (वेधसः *vedhasaḥ*) вдохновенные поэты (विपश्चितः कवये *vipaçcitaḥ kavayo*) ищут (इछन्ति *ichanti*) по следам солнечных лучей (मरीचीनाम् पदम् *marīcīnām padam*), распознают (पश्यन्ति *paçyanti*) и видят (वि चक्षते *vi cakšate*) своим умом и психическим сердцем (हृदा मनसा *hṛdā manasā*) движущуюся в полёте (पतंगम् *pataṁgam*) (X.177.1) Речь Души (वाक् पतंगाय *vāk pataṁgāya*) (X.189.3) и по отождествлении с Нею взлетают подобно птицам за пределы пылающего раскалённого Света (घृण तपन्तमति सूर्यं परः शकुना इव पप्तिम *ghṛṇa tapantamati sūryaṁ paraḥ çakunā iva paptima*) (IX.107.20); Гносис (इन्द्र *indra*) обнаруживает втайне спрятанный клад Сияния (अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं *avindad divo nihitaṁ guhā nidhiṁ*) замурованным внутри бесконечной скалы Бессознательного (परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *parivītam açmanyanante antar açmani*) как зародыш птицы (वेर् न गर्भं *ver na garbhaṁ*) (I.130.3).

---

[1]SASV. P. 169, 171, 271, 275, 277, 296-297.

Л.Б.Г.Тилак из ещё одного сообщения о десяти огненно-красных или золотисто-жёлтых кобылицах солнца (दश हरितो *daça harito*) (IX.63.9) делает вывод о том, что это указывает на десятимесячный северный светлый сезон и что необходимо аналогичным образом интерпретировать сведения о двух группах персонажей памятника – Навагва и Дашагва; первые на протяжении десяти месяцев воспевали гимны (आर्चन् येन दश मासो नवग्वाः *ārcan yena daça māso navagvāḥ*) (V.45.7) или с помощью находящей свет силы видения продержались десять месяцев (धियं स्वर्षां ययातरन् दश मासो नवग्वाः *dhiyaṁ svaršāṁ yayātaran daça māso navagvāḥ*) (V.45.11), вторые составляют числом десять и в союзе с Индрой обнаружили скрытое в темноте светило (इन्द्रो दशभिर् दशग्वैः सूर्यं विवेद तमसि क्षियन्तम् *indro daçabhir daçagvaiḥ sūryaṁ viveda tamasi kšiyantam*) (III.39.5), совместно же на повороте или смене года обе группы Истиной разбили Замыкателя (ऋतेन अभिन्दम् परिवत्सरे वलम् *ṛtena abhindam parivatsare valam*) (X.62.2), открыли загон с коровами (नवग्वासः दशग्वासो गव्यं चिद् ऊर्वम् अपिधानवन्तं तं चिन् नरः शशमाना अप व्रन् *navagvāsaḥ daçagvāso gavyaṁ cid ūrvam apidhānavantaṁ taṁ cin naraḥ çaçamānā apa vran*) (V.29.12) и выгнали их наружу (य उद अजन् गोमयं वस्व् *ya uda ajan gomayaṁ vasu*) (X.62.2) – под коровами, несомненно, подразумеваются испускаемые солнцем лучи (वि रश्मिभिः ससृजे सूर्यो गाः *vi raçmibhiḥ sasṛje sūryo gāḥ*) (VII.36.1); всю совокупность вышеизложенных данных учёный понимает в том смысле, что Навагва и Дашагва как два типа Ангирасов (ते अङ्गिरसः सूनवस्ते नवग्वो दशग्वो *te aṅgirasaḥ sūnavaste navagvo daçagvo*) (X.62.5-6) были древнейшими обитавшими в циркумполярном регионе предками авторов РВ (अङ्गिरसो नः पितरो *aṅgiraso naḥ pitaro*) (X.14.6) и проводили жертвоприношения в течение 10 месяцев солнечного света, чтобы потом Индра смог выдержать борьбу с двухмесячной полярной ночью и вернуть долгое лето.[1] Однако такое толкование представляется нам крайне натянутым и искажающим сообщения источника, который явно указывает на то, что Навагва и Дашагва все десять месяцев искали спрятанное в темноте солнце (इन्द्रो दशभिर् दशग्वैः सूर्यं विवेद तमसि क्षियन्तम् *indro daçabhir daçagvaiḥ sūryaṁ viveda tamasi kšiyantam*) и это стоило им больших усилий, поскольку они смогли продержаться только с

[1] AHV. P. 130-134.

помощью обнаруживающего Свет внутреннего зрения (धियं स्वर्षां ययातरन् दश मासो नवग्वाः *dhiyaṁ svaršāṁ yayātaran daça māso navagvāḥ*) – а сам Л.Б.Г.Тилак отмечает, что полярная ночь не могла продолжаться так долго[1] – и лишь в конце этого цикла Истиной сокрушили Его преграды (ऋतेन अभिन्दम् परिवत्सरे वलम् *ṛtena abhindam parivatsare valam*). Не менее удивительно стремление исследователя проигнорировать два чётких указания на десятимесячный срок (दश मासो *daça māso*) (V.45.7 и 11) жертвоприношения Навагва и видеть в них как Девятикоровных (नव ग्वा *nava-gvā*) девятимесячный и соответственно в Дашагва как Десятикоровных (दश ग्वा *daça-gvā*) – десятимесячный солнечные сезоны и исполнявшиеся во время них ритуалы.[2] Мы не можем согласиться с мнением исследователя о человеческой природе этих двух групп персонажей – Божественная Воля (अग्नि *agni*) постоянно именуется Ангирасом (I.1.6; I.31.17; I.74.5; IV.3.15; IV.9.7; V.8.4; V.10.7; V.21.1; VI.2.10; VI.16.11; VIII.60.2; VIII.74.11; VIII.84.4; VIII.102.17) и наиболее исполненным качествами Ангираса (अङ्गिरस्तम *aṅgirastama*) (I.75.2; VIII.23.10; VIII.43.18 и 27; VIII.44.8), а Навагва и Дашагва происходят от Агни (ये अग्नेः परि जज्ञिरे नवग्वो दशग्वो *ye agneḥ pari jajñire navagvo daçagvo*) (X.62.6), первые даже отождествляются с исходящими от Него сияющими лучами (अग्ने भामासः दिव्या नवग्वा *agne bhāmāsaḥ divyā navagvā*) (VI.6.3). Мы соглашаемся с мнением Ш.А.Гхоша о том, что Навагва и Дашагва представляют собой лишь две стадии продвижения к состоянию Ангираса (Angirasahood) и первые превращаются во вторых и завершают свой труд в результате присоединения к ним Неистового (अयास्य *ayāsya*) – они описываются как приходящие совместно возбуждённые Блаженством (सोम *soma*) провидцы и Ангирасы (एह गमन् ऋषयः सोमशितो अयास्यो अङ्गिरसो नवग्वाः *eha gaman ṛšayaḥ somaçito ayāsyo aṅgiraso navagvāḥ*) (X.108.8).[3] Под Неистовым (अयास्य *ayāsya*) подразумевается Гносис (इन्द्र *indra*) (I.62.7) с Его неутомимыми (अयासो *ayāso*) Мысле-Силами (मरुतः *marutaḥ*) (I.167.4; VI.66.5) или составляющий Его сущность (IX.63.9) экстракт Блаженства (सोम *soma*)

---

[1] AHV. P. 134.

[2] AHV. P. 135-136.

[3] SASV. P. 168-170.

(IX.44.1). В результате Его присоединения к Навагва они превращаются в Дашагва или в наполняющие Его (इन्द्र मरूत्वन् *indra marutvan*) импульсы идей (मरुत दशग्वाः *maruta daçaguāḥ*) (II.34.11-12). Десятимесячный период (दशमास्य *daça māsya* или दशमासान् *daça māsāñ*) по лунному календарю символизирует полный цикл эмбрионального развития из сравниваемого с лотосовым прудом (पुष्करिणीम् *puškariṇīm*) зародыша (गर्भं *garbha*) мальчика (कुमार *kumāra*) (V.78.7-9) – а ведь так называется рождающаяся из лотоса (पुष्करद् अधि *puškarad adhi*) (VI.16.13) Божественная Воля (अग्नि *agni*) (V.2.1 и 2) и Гносис (इन्द्र *indra*) рождается как маленький мальчик (कुमारको *kumārako*) (VIII.69.15). Т.о. мы можем сделать вывод о том, что Навагва и Дашагва являются образами незавершённого и полностью совершившегося духовного рождения человека или Сил Света (देव *deva*) в нём.

Очередное свидетельство знания авторами гимнов о длящемся десять месяцев светлом сезоне Л.Б.Г.Тилак видит в сообщении о Долгом Мраке (दीर्घंतमा *dīrghatamā*) – старике в десятом периоде (दषमे युगे *dašame yuge*) жизни, ставшем исполненным Слова (ब्रह्मा *brahmā*) и колесничим движущихся к цели вод (दीर्घतमा जुजुर्वान् दषमे युगे अपामर्थं यतीनां ब्रह्मा भवति सारथिः *dīrghatamā jujurvān dašame yuge apāmarthaṁ yatīnāṁ brahmā bhavati sārathiḥ*) (I.158.6); по мнению исследователя, термин युग *yuga* должен обозначать месяц и вся история повествует о видимом на протяжении 10 месяцев арктического лета в окружении атмосферных вод стареющем светиле, которое затем достигает своей цели и исчезает за горизонтом.[1] Однако и при разрешении данной герменевтической ситуации объяснение Л.Б.Г.Тилака чрезмерно искажает смысл текста: находящееся на небосводе на протяжении такого большого промежутка времени солнце не может именоваться Долгим Мраком (दीर्घंतमा *dīrghatamā*) – ведь ранее учёный сам интерпретирует упоминание о пребывании Агни в длительной тьме (दीर्घम् तम *dīrgham tama*) (X.124.1) как описание полярной ночи; имя दीर्घंतमा *dīrghatamā* надо понимать как "пребывающий в продолжительной тьме" и такое толкование подкрепляется свидетельствами о слепоте Диргхатамаса (अरक्षन्

---

[1] AHV. P. 138-144.

arakšan) (I.147.3; IV.4.13); пребывание в водах было связано для Диргхатамаса с опасностью погибнуть (न मा गरन् नद्यो *na māgaran nadyo*) (I.158.5) и поэтому произошедшее в десятом периоде (दषमे युगे *dašame yuge*) событие следует рассматривать как его освобождение – всё это явно соотносится с десятимесячной духовной беременностью и последующей трансформацией сознания автора гимна (см. выше).

Мы не можем принять интерпретации Л.Б.Г.Тилаком стиха I.164.12 с описанием помещённого на семиколёсную колесницу с шестью спицами в нижней стороне или пятиногого двенадцатичастного и исполненного испарений (पुरीषिणम् *purīšiṇam*) на дальней половине неба Отца – якобы тут приводятся два разных взгляда на членение полярного года из двенадцати месяцев: в одной области он состоит из пяти сезонов или десяти месяцев солнечного света и двух не называемых месяцев или одного сезона тьмы и влаги (पुरीषिणम् *purīšiṇam*) долгой ночи, в другой – из шести сезонов с семью светлыми месяцами.[1] Данное сообщение слишком непонятно для такого однозначного и к тому же противоречивого толкования – почему в стройную картину деления двенадцати месяцев года на пять солнечных сезонов и один ночной или на шесть в целом сезонов вмешивается упоминание семи летних месяцев? Объяснение Л.Б.Г.Тилака мы считаем неудовлетворительным – якобы здесь имеет место механически повторяемая и уже не соответствующая наблюдаемой действительности формула (т.е. он фактически предлагает проигнорировать этот фрагмент текста).

Ещё в одном месте описывается приближение чьей-то огромной конской упряжки (अश्वावद् योजनं बृहद् *açvāvad yojanaṁ bṛhad*) (VIII.72.6) и затем говорится, что семеро доят одну (दुहन्ति सप्तैकाम् *duhanti saptaikām*) и двое (под)пускают пятерых или по пять (उप द्वा पञ्च सृजतः *upa dvā pañca sṛjataḥ*) (VIII.72.7), а Индра десятью сверкающими (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) тройным рывком (खेदया त्रिवृता *khedayā trivṛtā*) подтягивает бадью (कोश *koça*) неба (आ इन्द्रः कोशम् दिवाः अचुच्यवीत् *ā indraḥ koçam divāḥ acucyavīt*) (VIII.72.8). Л.Б.Г.Тилак утверждает, что здесь говорится о появлении колесницы солнца или зари (6), её кто-то

---

[1] AHV. P. 147-150.

доит и от этого рождаются двое – день и ночь – от доения которых в свою очередь возникают пять сезонов (7) или десять месяцев (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) полярного дня (8), по окончании которых трёхчастный (खेदया त्रिवृता *khedayā trivṛtā*) (утренний (весенний)–полуденный (летний)–вечерний (осенний)) солнечный свет исчезает за горизонтом (8).[1] Однако в данной реконструкции наблюдается явное противоречие между десятиричным (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) и троичным (खेदया त्रिवृता *khedayā trivṛtā*) делениями светлого сезона, не объясняется значение семёрки (सप्त *sapta*) доителей и, в любом случае, психологическая интерпретация позволяет предложить альтернативное объяснение этого отрывка: в стихе 16 того же гимна упоминаются семь шагов (सप्तपदीम् *saptapadīm*) и семь лучей (सप्त रश्मि *saptaraçmi*) и они явно соотносятся с описанием Божественной Воли (अग्नि *agni*) как ведущего жертвоприношение (यज्ञस्य नेतारि *yajñasya netari*) посредством семи натянутых лучей (अ यस्मिन् सप्त रश्मयस् तता *a yasmin sapta raçmayas tatā*) восьмого Светоносного Разума (मनुष्वद् दैव्यम् अष्टमं *manušvad daivyam aṣṭamaṁ*) (II.5.2) – т.о. перед нами очередной вариант психокосмографических представлений древневедических мистиков. Два по пять (द्वा पञ्च *dvā pañca*) или десять сверкающих (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) – это уже упоминавшиеся выше десять сияющих идей (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) (IX.99.2) Ума Света (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1), с помощью которых Гносис (इन्द्र *indra*) как огромный (महान्तं कोशम् *mahāntaṁ koçam*) (V.83.8) сияющий (दिवः *divaḥ* или दिव्यं कोशम् *divyaṁ koçam*) сосуд (V.53.6; V.59.8) нисходит в человеческое сознание – потому что именно Его именуют переполненной блеском как водой (उद्नेव कोशम् वसुना न्यृष्टम् *udneva koçam vasunā nyṛštam*) (IV.20.6) или полной излучения (कोशं न पूर्णं वसुना न्यृष्टमा *koçaṁ na pūrṇaṁ vasunā nyṛštamā*) (X.42.2) бадьёй (इन्द्रं अवते न कोशम् *indraṁ avate na koçam*) (IV.17.16). Он низводит в человека Свои трояко рождённые мысли (त्रिषु जातस्य मनांसि *trišu jātasya manāṁsi*) (VIII.2.21) или три жара (त्रयो घर्मास *trayo gharmāsa*) (VII.33.7) или три светоносные речи (तिस्रो वाचः ज्योतिरग्रा *tisro vācaḥ jyotiragrā*) (VII.101.1) или три сияния (तिस्रो द्यावस् *tisro dyāvas*) (VII.101.4) или три брызжущие медовой сладостью бадьи (त्रयाः कोशास

[1] AHV. P. 155-156.

उपसेचनासो मध्व श्चोतन्त्य् अभितो विरप्शम् *trayāḥ koçāsa upasecanāso madhva çcotanty abhito virapçam*) (VII.101.4) Сознательного Блаженного Бытия.

Изложив обнаруженные им в РВ сообщения о десятимесячном солнечном сезоне, Л.Б.Г.Тилак указывает, что с наступлением тёмного периода поддерживающие солнце (Индра) в его борьбе с мраком (Вала) жертвоприношения не прекращались, поскольку источник якобы описывает особый вид длившихся 100 суток ночных ритуальных церемоний – об этом говорит 58 раз встречающийся в памятнике эпитет Индры Шатакрату, который надо переводить именно как “владыка сотни жертвоприношений”, а не как “имеющий сто сил ума или воли”; т.о. весь год можно разделить в данном случае на семь месяцев долгого дня, два месяца сумерек и зорь и три месяца длительной ночи.[1] Учёный утверждает, что क्रतु *kratu* не может означать ничего, кроме жертвы, в стихе VII.32.26 с просьбой к Индре поддержать क्रतु *kratu* с тем, чтобы люди смогли живыми достичь света (ज्योतिर् *jyotir*).[2] По мнению исследователя, речь идёт именно о тёмных сутках, когда упоминается разрушение Индрой девяноста (नवतिम् *navatim*) (I.130.7), девяносто девяти (नवतिं च नव *navatiṁ ca nava*) (II.19.6) и ста (शतं *çataṁ*) (II.14.6) вражеских укреплений (पुर *pura*).[3] Однако с точки зрения психологической интерпретации человек обращается к Гносису (इन्द्र महा मनसा *indra mahā manasā*) (VI.40.4) с просьбой поддержать в нём Его силу воли (क्रतु *kratu*) и тогда он сможет достичь Просветления (ज्योतिर् *jyotir*). Кроме того, Сила Гносиса состоит из ста частей (वज्रेण शतपर्वणा *vajreṇa çataparvaṇā*) (I.80.6; VIII.6.6; VIII.76.2) и это явно соотносится с наличием у Него ста умственных энергий (शतक्रतु *çatakratu*) – ведь природу Его Силы (वज्र *vajra*) составляют не жертвоприношения, а воинственная мысль (वज्र मन्यो *vajra manyo*) (X.83.1; X.84.6) или яркая и мощная самосущая идея (मन्यो स्वयम्भूर् भामो *manyo svayambhūr bhāmo*) (X.83.4) или интенсивное сияние (मन्यो उग्रं ते पाजो *manyo ugraṁ te pājo*) (X.84.3) -- находящийся во всех существах (जातवेदाः *jātavedāḥ*) Свет Гносиса (मन्युर् इन्द्रो मन्युर् देवो *manyur indro manyur*

---

[1]AHV. P. 175-180.
[2]AHV. P. 179-180.
[3]AHV. P. 180.

devo) и Его Истинная Речь (मन्युर् वरुणो *manyur varuṇo*) (X.83.2). Вместе с Ним на одной колеснице приезжает Ветер (वायव् इन्द्रश् च सरथं आ यातं *vāyav indraç ca sarathaṁ ā yātaṁ* или इन्द्रवायू सरथं यातम् अर्वाक् *indravāyū sarathaṁ yātam arvāk*) (IV.47.3; VII.91.5), Гносис даже описывается как колесничий или возница последнего (इन्द्रसारथिः वायो *indrasārathih vāyo*) (IV.46.2 и IV.48.2) – по Ш.А.Гхошу, так выражается необходимое для успешного самопознания единство ментальной (इन्द्र *indra*) и витальной (वायु *vāyu*) сил человеческого существа – и их сверкающую колесницу (वायवा चन्द्रेण रथेन *vāyavā candreṇa rathena*) (IV.48.1, 2, 3 и 4) из широкого Света (पृथुपाजसा *pṛthupājasā*) (IV.46.5) влекут запрягаемые мыслью девяносто девять (वहन्तु त्वा मनोयुजो युक्तासो नवतिर् नव *vahantu tvā manoyujo yuktāso navatir nava*) (IV.48.4) или же сто пылающих коней (वायो शतं हरीणां युवस्व *vāyo çataṁ harīṇāṁ yuvasva*) (IV.48.5). Ш.А.Гхош предлагает следующее возможное объяснение символического смысла вышеупомянутых чисел – 1+49+49+1=100: 1) есть семь уровней бытия (см. выше) и каждый содержит в себе остальные шесть и т.о. общая сумма частей мироздания составляет сорок девять, 2) умножением их на два символизируются нисходящее в человека множество сил Света (देव *deva*) и восходящее к Нему множество элементов человеческого существа, 3) единицы на противоположных сторонах равенства обозначают тёмное и светлое начала или цели восхождения и нисхождения форм сознания.[1] Такая интерпретация подтверждается, в частности, отождествлением Ветра с Дыханием Жизни (प्राणाद् वायुर् अजायत *prāṇād vāyur ajāyata*) (X.90.13) и описанием его как Господина Истины (वायव् ऋतस्पते *vāyav ṛtaspate*) (VIII.26.21), упоминанием порождения им из тела Света мысле-сил (अजनयो मरुतो वक्षणाभ्यो दिव आ वक्षणाभ्यः *ajanayo maruto vakšaṇābhyo diva ā vakšaṇābhyaḥ*) (I.134.4) и перечислением числа последних как семижды семи (सप्त सप्त *sapta sapta*) – т.е. сорока девяти (V.52.17). Мы не можем согласиться с Л.Б.Г.Тилаком в его понимании укреплений (पुर् *pura*) как образного описания суточно долгих частей полярной ночи и считаем, что их конкретное упоминаемое число является отображением присущих сверхсознательному Гносису (इन्द्र *indra*) сил (वज्र *vajra*) воли (क्रतु *kratu*),

---

[1] SASV. P. 301-302.

для каждой из которых в Бессознательном имеется свой противник.

Далее Л.Б.Г.Тилак обращается к анализу всего один раз встречающегося в источнике термина अतिरात्र *atirātra* (VII.103.7) и видит в нём обозначение транс–ночного (अति रात्र *ati–rātra*) или отмечающего конец тёмной арктической зимы жертвоприношения.[1] Однако такое узкое внеконтекстное толкование совершенно искажает смысл связанных с данным словом сообщений памятника – прежде всего, гимн с его упоминанием посвящён описанию исполняющих на протяжении года (संवत्सरं *saṁvatsaraṁ*) обет неподвижности (शशयाना व्रतचारिणः *çaçayānā vratacāriṇaḥ*) исполненных Слова мистиков (ब्राह्मणा *brāhmaṇā*) как оживляемых грозовым дождём (पर्जन्य जिन्वितां *parjanya jinvitāṁ*) и начинающих произносить Речь лягушек (वाचं प्र मण्डूका अवादिषुः *vācaṁ pra maṇḍūkā avādišuḥ*) (VII.103.1); здесь надо помнить, что Гносис (इन्द्र *indra*) может именоваться несущей дождь грозовой тучей (पर्जन्यो वृष्टिमान् इव *parjanyo vrštimān iva*) (VIII.6.1), что под дождём (वृष्टि *vršti*) можно понимать просто присущую Ему силу действия (स्ववृष्टिं *svavrštiṁ*) (I.52.5) и что именно Божественная Речь (वाच् *vāc*) несёт Гносис (अहं इन्द्र बिभर्मि *ahaṁ indra bibharmi*) (X.125.1); аскеты страстно желают прихода времени дождя и оживают с его наступлением (यदीमेनान् उशतो अभ्यवर्षीत् तृष्यावतः प्रावृष्य अगतायाम् *yadīmenān uçato abhyavaršīt tršyāvataḥ prāvršya agatāyām*) (VII.103.3); они стараются не пропустить наступающий в светоносный двенадцатый месяц сезон дождей (देवहितिं जुगुपुर् द्वादशस्य ऋतुं नरो न प्र मिनन्ति एते *devahitiṁ jugupur dvādaçasya ṛtuṁ naro na pra minanti ete*) и через год он приходит (संवत्सरे प्रावृष्य अगतायां *saṁvatsare prāvršya agatāyāṁ*) и с ним заканчивается пылающий зной (तप्ता घर्मा अश्नुवते विसर्गम् *taptā gharmā açnuvate visargam*) (VII.103.9); тогда исполненные Слова начинают произносить посвящённую наступлению нового времени Речь (ब्राह्मणासः वाचं अक्रत ब्रह्म कृण्वन्तः परिवत्सरीणम् *brāhmaṇāsaḥ vācaṁ akrata brahma kṛṇvantaḥ parivatsarīṇam*) (VII.103.8) и в конце ночи (अतिरात्रे *atirātre*), в предвещающий начало дождей день года (संवत्सरस्य तद् अहः परि ष्ठ यन् प्रावृषीणं बभूव *saṁvatsarasya tad ahaḥ pari šṭha yan prāvršīṇaṁ babhūva*) они становятся проводниками этой Речи (ब्राह्मणासो वदन्तः *brāhmaṇāso vadantaḥ*) (VII.103.7). Разве могут люди во

[1] AHV. P. 184-185.

время полярной ночи страдать от раскалённого зноя (तप्ता घर्मा *taptā gharmā*)? Как они могут целый год (संवत्सरं *saṁvatsaraṁ*) испытывать сильную жажду (उशतो तृष्यावतः *uçato tṛšyāvataḥ*) и при этом не умереть? Как может засушливый сезон продолжаться одиннадцать месяцев и где столько может длиться тёмная арктическая зима? Все эти вопросы Л.Б.Г.Тилак себе не задаёт, поскольку он игнорирует ставящие их стихи гимна и выбирает из него одно лишь слово – потому что оно само по себе может быть использовано в системе его интерпретации текста. Однако анализ последнего показывает символическую природу упоминаемой в нём ночи (रात्रि *rātri*) как времени страдания человеческого сознания в духовной жажде (तृष्यावतः *tṛšyāvataḥ*) и дня завершения этого годичного испытания (अतिरात्रे संवत्सरस्य तद् अहः परि ष्ठ *atirātre saṁvatsarasya tad ahaḥ pari šṭha*) как дня проникновения в него Слова Бога (ब्राह्मणासः वाचं अक्रत ब्रह्म कृण्वन्तः परिवत्सरीणम् *brāhmaṇāsaḥ vācaṁ akrata brahma kṛṇvantaḥ parivatsarīṇam*) и его пробуждения для духовной жизни (जिन्विता *jinvitāṁ*).

Л.Б.Г.Тилак отмечает, что ещё за несколько веков до н.э. для объяснения древнейшей ведической мифологии в древнеиндийской комментаторской традиции были выработаны две основные натуралистические теории её понимания: либо с точки зрения ежедневной победы света над темнотой (световая или солярная концепция), либо конфликта между грозой и удерживающими дождевую воду и закрывающими солнечное сияние чёрными тучами (грозовая или атмосферная или метеорологическая концепция); европейская ригведология XIX века переняла обе эти герменевтические парадигмы и добавила к ним гипотезу истолкования древневедической религии через призму ежегодной борьбы весны с зимою (сезонная концепция).[1]

Исследователь предлагает рассмотреть возможности данных подходов для интерпретации самого известного мифа РВ о противостоянии Индры и Вритры или различных персонификаций последнего; данный конфликт состоит из четырёх элементов – покорения Вритры (वृत्र तूर्य *vṛtra–tūrya*) и вод (अप् तूर्य *ap–tūrya*) и

---

[1] AHV. P. 193-199.

последующего обретения коров (गविष्टि *gavišti*) и света (दिविष्टि *divišti*) – и завершается четырьмя одновременными результатами: освобождением коров (गो *go*) и вод (आपस् *āpas*) и появлением солнца (सूर्य *sūrya*) и зари (उषस् *ušas*).[1] Из заслуживающих внимания критических замечаний Л.Б.Г.Тилака по поводу неадекватности предлагаемых тремя вышеназванными теориями реконструкций мифа надо отметить в первую очередь искажение натуралистическими интерпретаторами значения терминов, описывающих вместилища освобождаемых вод (आपस् *āpas*), коров (गो *go*), света (दिव् *div*), солнца (सूर्य *sūrya*) и зари (उषस् *ušas*): скала (अद्रि *adri*), гора (गिरि *giri* или पर्वत *parvata*), вымя (ऊधन् *ūdhan*), источник (उत्स *utsa*), бочка (कवन्ध *kavandha*) и бадья (कोश *koça*) – все понимаются как образное обозначение облака (अभ्र *abhra*).[2] А ведь, как верно указывает учёный, в источнике Индра проламывает именно узловатую гору (त्यं चित् पर्वतं गिरिं वि रुरोजिथ *tyaṁ cit parvataṁ giriṁ vi rurojitha*) (VIII.64.5) или разбивает на куски огромную и широкую гору (पर्वतं महाम् उरुं पर्वशश् चकर्तिथ *parvataṁ mahām uruṁ parvaçaç cakartitha*) (I.57.6) или взрывает скалу (अद्रिम् दर्दर् *adrim dardar*) (IV.16.8) или твердыни горы (वि पर्वतस्य दृंहितान्य् ऐरत् *vi parvatasya dṛṁhitāny airat*) (II.15.8) и она характеризуется как каменная и бесконечная (अश्मन्य् अनन्ते अश्मनि *açmany anante açmani*) (I.130.3); в связи с этим Г.Ольденберг предлагает видеть в таких местах буквальное описание удара молнии в скалу (अश्मानं दिद्युतो वि *açmanāṁ didyuto vi*) (V.30.4) и происходящего в результате этого образования новых русел для горных рек, однако М.Мюллер обоснованно не находит вероятности в таком предположении.[3] Ещё одно важное замечание Л.Б.Г.Тилака состоит в том, что дождевые тучи могут лишь временно закрывать солнце и тем более странно говорить о них как об укрывателях зари.[4] В стихе X.89.7 убийство Вритры описывается вместе с проламыванием крепостей (पुर् *pura*), раскалыванием горы, просверливанием русла рек и добычей скота (जघान वृत्रं रुरोज पुरो अरदन्

[1]AHV. P. 200 and 203.

[2]AHV. P. 203.

[3]AHV. P. 206.

[4]AHV. P. 204.

नसिन्धून् बिभेद गिरिं गा इन्द्रो अकृणुत स्वयुग्भिः *jaghāna vṛtraṁ ruroja puro aradan nasindhūn bibheda giriṁ gā indro akṛṇuta svayugbhiḥ*) – а это даёт основание рассматривать все эти события как элементы одного и того же сюжета и здесь важное значение приобретает упоминание разрушения Индрою осенних укреплений (पुरो इन्द्र शारदीर् अवातिरः *puro indra çāradīr avātiraḥ*) (I.131.4); учёный отмечает в этой связи, что грозовые дожди идут в Индии в дождливый (वार्षा *vāršā*), а не в следующий за ним осенний (शरद् *çarad*) сезон и тем более нельзя сказать о тропической заре как о появляющейся лишь осенью.[1]

Л.Б.Г.Тилак утверждает, что объяснить одновременность появления вод (आपस् *āpas*), коров (गो *go*), света (दिव् *div*), солнца (सूर्य *sūrya*) и зари (उषस् *ušas*) можно посредством принятия гипотез о том, что борьба Индры и Вритры символизирует собою противостояние сил света и тьмы и что под водами понимается не дождевая вода, а эфир или наполняющая всё пространство вселенной туманная масса материи.[2] Действительно, идея волновой природы света позволяет связать воедино образы вод (आपस् *āpas*) и света (दिव् *div*) – в памятнике повсюду говорится о сверкающих водах (स्ववंतीर् अपः *svarvatīr apaḥ*) (I.10.8; V.2.11) или о сияющей влаге (दानुचित्राः *dānucitrāḥ*) (V.31.6), а ведь усилившийся своим блеском (स्वेन भामेन *svena bhāmena*) Индра в результате убийства Вритры делает всесверкающие воды текущими по хорошим путям (अहं एता विश्वश्चन्द्राः सुगा अपश्चकर *ahaṁ etā viçvaçcandrāḥ sugā apaç cakara*) (I.165.8). Из бычьего вымени Индры – сына Правды (सूनुं सत्यस्य *sūnuṁ satyasya*) (VIII.69.4) – вытекают исполненные Правды дойные коровы (त तू ते सत्या विश्वा प्र धेनवः सिस्रते वृष्ण ऊध्नः *ta tū te satyā viçvā pra dhenavaḥ sisrate vṛšṇa ūdhnaḥ*) (IV.22.6) Истины (ऋतस्य धेन *ṛtasya dhena*) (I.141.1) и он удерживает спрятанное в водах имя или сущность коровы (नमे गोः । गुहा हितं गुह्यं गूल्हम् अप्सु हस्ते दधे *name goḥ / guhā hitaṁ guhyaṁ gūlham apsu haste dadhe*) (III.39.6), поскольку она символизирует волну и свет одновременно – её из скрытых сетей Лжи (गा गुहा तिष्ठन्तीर् अनृतस्य सेतौ *gā guhā tišṭhantīr anṛtasya setau*) (X.67.4) или из скалы (अन्तर् अश्मनो *antar açmano*) Индра освобождает как воду и

[1]AHV. P. 205-206.

[2]AHV. P. 207-209.

сияние (य उस्रिया अप्या निर् गा अकृन्तद् *ya usriyā apyā nir gā akṛntad*) (IX.108.6). Вот почему заря именуется зажигающейся коровой (उस्रिया गौः *usriyā gauḥ*) (IV.5.9) или порождающей коров (गवां जनित्रि *gavāṁ janitri*) (I.124.5) или матерью коров (माता गवां उषो *mātā gavāṁ ušo*) (IV.52.3; V.45.2) и в то же время матерью Сил Света (माता देवानाम् *mātā devānām*) (I.113.19), а Те называются рождёнными коровой (गोजाता *gojātā*) (X.53.5).

Но что могло послужить источником представления о волновой природе Света (ज्योतिषापस् *jyotišāpas*) (IV.38.10) в РВ? Вряд ли можно вслед за Л.Б.Г.Тилаком говорить о том, что под Ним авторы памятника действительно подразумевали являющуюся сущностью физического пространства вселенной туманную массу материи. Следовательно, такая теория является отражением непосредственного психологического опыта древневедических поэтов – под даруемым ярко сверкающими зорями (ज्योतिर् यच्छन्तीर् उषसो विभातीः *jyotir yachantīr ušaso vibhātīḥ*) (VII.78.3) и солнцем (सूर्य ज्योतिषापस् *sūrya jyotišāpas*, सूर्ये ज्योतिर् *sūrye jyotir*) (IV.38.10; X.12.7) Сиянием ими подразумевается блистательный Свет совершенного пламенного Разума (स्वर् ण ज्योतिः अग्ने सुमना *svar ṇa jyotiḥ agne sumanā*) (IV.10.3) и внутреннего существа человека (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (VI.9.6). Эти светоносные волны (आपो देवीर् *āpo devīr*, आपो दिव्या *āpo divyā*) (VII.49.1, 2, 3 и 4) сочатся мёдом (मधुश्चुतः *madhuçcutaḥ*) (VII.49.3) и распространяет их дающая мёд заря (उषसं मधुध *ušas madhudha*) (III.61.5), а ведь о туманностях материальной энергии или о солнечном сиянии никто не скажет, что они сладкие – но с психологической точки зрения перед нами ясное символическое указание на сладость контакта с Божественным Светом (मधुना दैव्येन *madhunā daivyena*) (III.8.1). Эти волны несут Бессмертие (अप्सु अन्तर् अमृतम् *apsu antar amṛtam*) (I.23.19) и все исцеляющие средства (अप्सु अन्तर् विश्वानि भेषजा *apsu antar viçvāni bhešajā*) (I.23.20) и являются родительницами всего неподвижного и движущегося (विश्वस्य स्थातुर् जगतो जनित्रीः *viçvasya sthātur jagato janitrīḥ*) (VI.50.7) или содержащими в себе всё как зародыш (आपो ह यद् विश्वम् आयन् गर्भं दधाना *āpo ha yad viçvam āyan garbhaṁ dadhānā*) (X.121.7). Наконец, они называются порождающими Разум (आपो दक्षं दधाना *āpo dakšaṁ dadhānā*) (X.121.8).

Л.Б.Г.Тилак утверждает, что РВ описывает циркуляцию космических вод тонкоматериальной энергии в форме водяных паров

из верхней небесной полусферы или сияющего океана (शुक्रम् अर्णो *çukram arṇo*) (V.45.10) в невидимую ночью нижнюю или в окутанный тьмою океан (तमसा परीवृतं अर्णवम् *tamasā parīvṛtaṁ arṇavam*) (II.23.18) и обратно – по словам учёного, эти два океана (समुद्रावा *samudrāvā*) (X.136.5) могут называться просто двумя половинами (उभाव् अर्धौ *ubhāv ardhau*) (II.27.15) или обеими местами (उभ यत्रा *ubha yatrā*) (III.53.5).[1] Но как светоносный океан (सूरो अर्णः *sūro arṇaḥ*) описывается Божественная Воля (अग्नि *agni*) (X.8.3) и все Силы Света (देव *deva*) именуются дарующим блеск волновым океаном (अप्सवम् अर्णवं चित्रराध *apsavam arṇavaṁ citrarādha*) (X.65.3) и важно то, что данный океан проявляется из психического сердца человека в процессе мысленной концентрации на нём (हृदा पश्यन्ति मनसा विपश्चितः समुद्रे अन्तः *hṛdā paçyanti manasā vipaççitaḥ samudre antaḥ*) (X.177.1) и само сердце становится океаном (हृद्यात् समुद्रात् *hṛdyāt samudrāc*) (IV.58.5). В таком случае под сияющим (शुकम् *çukram*) и окутанным тьмою (तमसा परीवृतं *tamasā parīvṛtaṁ*) океанами (अर्णव *arṇava*) авторы источника подразумевают обнаруживаемые в результате самопознания сверхсознательную и бессознательную сферы своей психики.

Л.Б.Г.Тилак считает, что Индра как божество света обеспечивал поднятие (सोदञ्चं सिन्धुम् अरिणाः *sodañcaṁ sindhum ariṇāḥ*) (II.15.6) солнечных вод из нижней ночной небесной полусферы в верхнюю дневную посредством убийства не пропускающего их вверх и лежащего на разделяющих полусферы горах горизонта змея (अहिं पर्वते *ahiṁ parvate*) (I.32.2) – демона тьмы Вритры.[2] Однако убийство последнего в источнике всегда описывается в связи с разрушением или даже уничтожением гор – их пробивают (त्यं चित् पर्वतं गिरिं वि रुरोजिथ *tyaṁ cit parvataṁ giriṁ vi rurojitha*) (VIII.64.5), проламывают (अश्मानं दिद्युतो वि *açmānaṁ didyuto vi*)(V.30.4), раскрывают (महान्तम् इन्द्र पर्वतं वि यद् वः *mahāntam indra parvataṁ vi yad vaḥ*) (V.32.1), раскалывают (भिनद् अद्रिं *bhinad adriṁ*, भिनद् गिरिं *bhinad giriṁ*) (I.62.3; IV.17.3), им отсекают верхушки (अवाभिनत् ककुभः पर्वतानाम् *avābhinat kakubhaḥ parvatānām*) (IV.19.4) и рассекают чресла (प्र वक्षणा अभिनत् पर्वतानाम् *pra vakšaṇā abhinat*

---

[1] AHV. P. 214-216.

[2] AHV. P. 219, 223 and 239-240.

parvatānām) (I.32.1) или они сами раскрывают их как роженицы при родах (अभि प्र दद्रुर् जनयो न गर्भं अद्रयः *abhi pra dadrur janayo na garbhaṁ adrayaḥ*) (IV.19.5), наконец, их разбивают по сочленениям (पर्वतं महाम् उरुं पर्वशश् चकर्तिथ *parvataṁ mahām uruṁ parvaçaç cakartitha*) (I.57.6) и даже взрывают (अद्रिम् दर्दर् *adrim dardar*) (IV.16.8). Значит ли это, что каждый восход ежедневной либо арктической зари сопровождался мощными вулканическими извержениями и видимыми изменениями горного рельефа на горизонте? Может быть, нам следует предложить ещё одну натуралистическую концепцию герменевтики мифа о борьбе Индры с Вритрой как отражения пребывания предков индоариев в какой-либо полярной либо циркумполярной области с тектонической активностью? Очевидно, что предположение Л.Б.Г.Тилака не позволяет адекватно истолковать сообщения памятника и что образ горы (पर्वत *parvata*, गिरि *giri*, अश्मन् *açman*) используется авторами РВ лишь в качестве наиболее подходящего символа для описания скрывающего в Бессознательном Света Гносиса (स्वर् यद् अश्मन्न् *svar yad açmann*) (VII.88.2).

Выше мы уже неоднократно продемонстрировали неадекватность утверждения Л.Б.Г.Тилака по поводу арктической природы упоминаемого источником т.н. конца года (परिवत्सर *parivatsara*, संवत्सर *saṁvatsara*) – времени, когда Индра побеждает Вритру или Валу. Однако исследователь идёт ещё дальше и находит в памятнике указание на точный день начала борьбы Индры с ещё одним демоном тьмы Шамбарой – в стихе II.12.11 сообщается, что это произошло в चत्वारिंश्यां शरदि *catvāriṁçyām çaradi* (यः शम्बरं पर्वतेषु क्षियन्तं चत्वारिंश्यां शरद्यन्वविन्दत्। यो अहिं जघान दानुं शयानं *yaḥ çambaraṁ parvatešu kšiyantaṁ catvāriṁçyāṁ çaradyanvavindat / yo ahiṁ jaghāna dānuṁ çayānaṁ*); учёный считает, что данное выражение вопреки общепринятому мнению надо переводить не как “на сороковую осень”, а как “на сороковой (день) осени” – ведь нет смысла в сообщении о сорокалетнем противостоянии солнечного света и зимней тьмы.[1] Однако авторы РВ явно используют временную символику для изложения своих психологических учений и к упоминанию о चत्वारिंश्यां शरदि *catvāriṁçyām çaradi* можно

[1] AHV. P. 227-234.

присовокупить данные о том, что божество света – Индра – вынашивалось на протяжении тысячи месяцев (सहस्रम् मासो जभार *sahasram māso jabhāra*) (IV.18.4). Такой факт идёт вразрез со всеми построениями Л.Б.Г.Тилака и поэтому он просто не замечает его. Здесь надо вспомнить о том, что Божественная Воля (अग्नि *agni*) и Гносис (इन्द्र *indra*) называются имеющими тысячу мошонок (सहस्रमुष्क *sahasramuška*) (VI.46.3; VIII.19.32) с тысячью семян (सहस्ररेता *sahasraretā*) (IV.5.3) мысли (मनसो रेतः *manaso retaḥ*) (X.129.4), а обиталище Истинного Слова (वरुण *varuṇa*) описывается как огромный тысячедверный разум (बृहन्तं मानं वरुण सहस्रद्वारं गृहं ते *bṛhantaṁ mānaṁ varuṇa sahasradvāraṁ gṛhaṁ te*) (VII.88.5). С учётом очевидности психологической природы символики чисел интересно отметить, что Божественная Речь в РВ называется четырёхчастной (चत्वारि वाक् *catvāri vāk*) (I.164.45) или имеющей четыре облика (वरुणो चतुरनीक *varuṇo caturanīka*) (V.48.5), Гносис (इन्द्र *indra*) управляет четырьмя океанами (चतुः समुद्रं *catuḥ samudraṁ*) (X.47.2), а Божественный Владыка (यम *yama*) обитает в четырёхугольной области (चतुर्भृष्टिं *caturbhṛšṭiṁ*) (X.58.1-3). Всё это Имена Единого Бога (इन्द्रं वरुणम् अग्निम् आहुरथो दिव्यः स। एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निम् यमं आहुः *indraṁ varuṇam agnim āhuratho divyaḥ sa / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti agnim yamaṁ āhuḥ*) (I.164.46) и мы вслед за Ш.А.Гхошем видим в характеризующей Их четверичности указание на присущие Им качества Истины (ऋत *ṛta*), Бытия (सत् *sat*), Сознания (चित् *cit*) и Блаженства (आनन्द *ānanda*). Далее надо вспомнить, что Господь (यम *yama*) именуется сыном Сверкающего (वैवस्वतं यमं *vaivasvataṁ yamaṁ*) (напр., X.14.1) Разума (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1) с Его десятью силами мысли (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) (VIII.72.8), каждая из которых в свою очередь является четверичной – отсюда и появляется число 40.

В памятнике сообщается, что объектом жертвоприношения является осенний плод или зародыш земли (भरद् गर्भम् आ शरदः पृथिव्याः *bharad garbham ā çaradah pṛthivyāḥ*) (I.173.3) – это, несомненно, замурованное внутри бесконечной скалы Бессознательного (परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *parivītam açmanyanante antar açmani*) как зародыш птицы (वेर् न गर्भं *ver na garbhaṁ*) (I.130.3) втайне спрятанное сокровище Света (दिवो निहितं गुहा निधिं *divo nihitaṁ guhā nidhiṁ*); и когда этот

эмбрион созревает для благого деяния (असूदयत् सुकृते गर्भम् अद्रिः *asūdayat sukṛte garbham adriḥ*) (III.31.7) или становится осенним плодом (शरदः गर्भम् *çaradaḥ garbham*), то начинается процесс духовного рождения человека (अभि प्र दद्रुर् जनयो न गर्भं अद्रयः *abhi pra dadrur janayo na garbhaṁ adrayaḥ*) (IV.19.5) и гимн раскрывает утробу его сознания для первого восхода великих лучей Души (अस्मा उक्थाय पर्वतस्य गर्भो महीनां जनुषे पूर्व्याय *asmā ukthāya parvatasya garbho mahīnāṁ januše pūrvyāya*) (V.45.3). Т.о. термин शरद *çarada* означает не сезон смены природно-климатических явлений материальной природы, но время завершения бессознательной стадии существования человеческой личности.

Известно, что в результате обнаружения демона тьмы Шамбары в चत्वारिंश्यां शरदि *catvāriṁçyāṁ çaradi* и последующего убийства последнего Индра освобождает своими семью лучами (सप्तरश्मि *saptaraçmi*) для движения семь потоков (अवासृजत् सर्तवे सप्त सिन्धून् *avāsṛjat sartave sapta sindhūn*) (II.12.12). Нельзя не согласиться с Л.Б.Г.Тилаком в том, что под ними не могут подразумеваться реки Пятиречья или Панджаба и что семиричное подразделение вод в РВ является составляющей общего для памятника принципа группировки образов; также нет сомнения в том, что семь вод (सप्त सिन्धून् *sapta sindhūn*) символизируют семь светоносных энергий или хотя бы каналы для их движения (सप्तरश्मि *saptaraçmi*).[1] Но в таком случае не должны ли и они обозначать семь месяцев полярного лета (см. выше), как и упоминаемые учёным вместе с ними разные солнца семи областей (सप्त दिशो नाना सूर्यो *sapta diço nānā sūryo*) вместе с семью жертвующими в определённое время призывающими (सप्त होतार ऋत्विजः *sapta hotāra ṛtvijaḥ*) и семью светоносными Адитьями (देवा आदित्या ये सप्त *devā ādityā ye sapta*) (IX.114.3)? И почему исследователь никак не интерпретирует данные о других семиричных персонажах? Мы здесь наблюдаем применение характерного для натуралистической школы герменевтики РВ метода выборочного изучения данных источника. Но если семь вод (सप्त सिन्धून् *sapta sindhūn*) или семь лучей (सप्तरश्मि *saptaraçmi*) действительно являются семью месяцами солнечного света, то как это можно совместить с упоминанием о разрушении Индрою семи

[1] AHV. P. 235-237.

осенних крепостей (इन्द्र सप्त पुरः शारदीर् दर्त् *indra sapta puraḥ çāradīr dart*) (I.174.2; VI.20.10) или просто семи укреплений (इन्द्रः पुरः सप्त दर्दः *indraḥ puraḥ sapta dardaḥ*) (VII.18.13) – ведь даже в точке полюса невозможно чередование семимесячных периодов солнечного света и тьмы? Т.о. подход Л.Б.Г.Тилака не позволяет непротиворечиво истолковать всю совокупность данных о перечисляемых в памятнике семизначных образах. В то же время гипотеза Ш.А.Гхоша об их психокосмографической функции даёт возможность включить их в целостную систему психологического символического учения древневедических поэтов. Если под ними действительно подразумеваются семь оболочек человеческого существа (см. выше), то тогда понятно, почему эти осенние крепости называются укреплёнными расщелинами Тьмы (पुरो न भिदो अदेवीर् *puro na bhido adevīr*) (I.174.8) и убежищем (सप्त यत् पुरः शर्म शारदीर् दर्त् *sapta yat puraḥ çarma çāradīr*) (I.174.2; VI.20.10) исполненных Лживой Речи существ (विष मृध्रवाचः *viša mṛdhravācaḥ*) (I.174.2). Их завоевание и разрушение являются элементами противостояния Слова Лжи (द्रोघवाच् *droghavāc*) (VII.104.14) и прямого Слова Истины (तयोर् यत् सत्यं यतरद् ऋजीय *tayor yat satyaṁ yatarad ṛjīya*) или же Речей Бытия и Небытия (सच् च असच् च वचसी पस्पृधाते *sac ca asac ca vacasī paspṛdhāte*) (VII.104.12). Гносис движим (अहं इन्द्र बिभर्मि *ahaṁ indra bibharmi*) Словом Божьим (वाच् *vāc*) (X.125.1) и с Его помощью Он одной своей вспышкой разрушает все семь преград Бессознательного (वि सद्यो विश्वा दृंहितानि एषाम् इन्द्रः पुरः सहसा सप्त दर्दः *vi sadyo viçvā dṛṁhitāni ešām indraḥ puraḥ sahasā sapta dardaḥ*), побеждает ведомые Лживым Словом силы (मृध्रवाचम् *mṛdhravācam*) и раскрывает имманентное Божественное (वि गयं भाग् *vi gayaṁ bhāg*) для восприятия третьей оболочки человеческого существа или ума (तृत्सवे *tṛtsave*) (VII.18.13).

Л.Б.Г.Тилак утверждает, что ночь в РВ называется зимней (हिम्य *himya*) (I.34.1), что указывает на её длительную арктическую природу; однако в указанном стихе упоминания ночи вообще нет и поэтому исследователь выдаёт желаемое за действительное посредством перевода термина हिम्य *himya* “зимняя” как “зимняя (ночь)”.[1] Другим

---

[1]AHV. P. 231.

доказательством зимнего характера противостояния Индры и демонов тьмы учёный считает сообщение об использовании им в качестве своего оружия т.н. холода или зимы или глыбы льда (हिमेना *himenā*) (VIII.32.26).[1] Однако нельзя поверить в то, что божество света и тепла действительно боролось против мрака и стужи с помощью мороза. Интересно, что Вритра тоже использует в битве против Индры т.н. туман и град (न यां मिहमकिरद् ध्रादुनिं च *na yāṁ mihamakirad dhrādunim ca*) и в то же время т.н. молнию и гром (नास्मै विद्युन् न तन्यतुः सिषेध *nāsmai vidyun na tanyatuḥ sišedha*) (I.32.13) – хотя повсюду в РВ два последних феномена приписываются Индре; это указывает на символичность подобных сообщений и на неадекватность их буквального понимания.

Наконец, мы не можем принять противоречивого подхода Л.Б.Г.Тилака к интерпретации образа Индры – видя в нём по преимуществу божество света, он в то же время допускает в некоторых случаях понимание его как божества дождя и грозы.[2]

Изложив своё толкование мифов РВ о борьбе Индры с демонами тьмы, учёный обращается к анализу сообщений о т.н. утренних божествах и в первую очередь об Ашвинах. Исследователь присоединяется к мнению о том, что они обозначают видимую до появления зари и солнца звезду или парные звёзды из созвездия Близнецов (मिथुन *mithuna*).[3] Л.Б.Г.Тилак приводит данные источника о том, что на колеснице Ашвинов едет дочь солнца (आ वां रथं दुहिता सूर्यस्य नासत्या *ā vāṁ rathaṁ duhitā sūryasya nāsatyā*) (I.116.17; см. также I.34.5; I.117.13; I.118.5) или что во время их появления поднимается солнце (ज्म उद् एति सूर्यो *jma ud eti sūryo*) (I.157.1) или что их призывают во время пребывания чёрной коровы (ночи) среди алых коров (зари) (कृष्णा गोष्व् अरुणीषु *kṛšṇā gošv aruṇīšu*) (X.61.4) и приходит к выводу об их несомненной утренней природе.[4] Однако как совместить это с указанием на то, что Ашвины приезжают трижды днём и трижды ночью (त्रिर् नक्तं याथस् त्रिर् उ अश्विना दिवा *trir naktaṁ yāthas trir u açvinā*

---

[1] AHV. P. 227.

[2] AHV. P. 240-241.

[3] AHV. P. 243.

[4] AHV. P. 244.

divā) (I.34.2) и в то же время с ними вместе на колеснице находится дочь солнца (सूरे दुहिता *sūre duhitā*) (I.34.5)? Совершенно очевидно, что все вышеупомянутые сюжеты и действующих в них лиц нельзя понимать буквально и что все они имеют особое символическое значение. Вдругом месте также утверждается, что близнецы приходят в конце дня или днём и вечером (दिव अभिपित्वे *diva abhipitve*) (V.76.2) или рано утром во время доения коров, в середине дня и на восходе солнца (उता यातं संगवे प्रातर् अह्नो मध्यंदिन उदिता सूर्यस्य *utā yātaṁ saṁgave prātar ahno madhyaṁdine uditā sūryasya*) (V.76.3). Толкование образа Ашвинов Л.Б.Г.Тилаком является характерным для натуралистической интерпретации текста РВ в целом и не может быть принято уже потому, что является лишь одной из целого ряда слабо обоснованных гипотез (небо и земля, день и ночь, приход и уход дня и ночи или утро и вечер, момент перехода тьмы в свет, утренние и вечерние сумерки, солнце и луна, утренняя и вечерняя или сумеречная звезда, созвездие Близнецов (मिथुन *mithuna*), двойной изгиб молнии, молния в небе, весна и осень, весеннее и осеннее равноденствия, первые лучи солнца, обожествлённые цари) и к тому же игнорирует массу относящегося к данным персонажам материала. Так, Ашвины не только приходят трижды днём и ночью или в моменты просветления и бессознательного бытия (त्रिर् नक्तं याथस् त्रिर् उ अश्विना दिवा *trir naktaṁ yāthas trir u açvinā divā*) (I.34.2), но и трижды окропляют сладостью жертвоприношение человека (त्रिर् अद्य यज्ञम् मधुना मिमिक्षतम् *trir adya yajñam madhunā mimikšatam*) (I.34.3), тройным вращением трижды посещают верного обетам (त्रिर् वर्तिर् यातं त्रिर् अनुव्रते जने *trir vartir yātaṁ trir anuvrate jane*) (I.34.4), трижды привозят богатство (त्रिर् नो रयिं वहतम् अश्विना युवं *trir no rayiṁ vahatam açvinā yuvaṁ*) (I.34.5) и трижды – целительные силы света, земли и вод (त्रिर् नो अश्विना दिव्यानि भेषजा त्रिः पार्थिवानि त्रिर् उ दत्तम् अद्भ्यः *trir no açvinā divyāni bhešajā triḥ pārthivāni trir u dattam adbhyaḥ*) (I.34.6), их колесница имеет три обода и везёт мёд (त्रयः पवयो मधुवाहने रथे *trayaḥ pavayo madhuvāhane rathe*) (I.34.2). Несомненно, под тройственностью Ашвинов подразумеваются присущие им качества Сознательного Блаженного Бытия (सच्चिदानन्द *saccidānanda*). Никакие феномены материальной природы не могут быть называемы порождающим мыслью Богатство и находящими силою видения Свет

(मनेतरा रयीणाम् धिया देवा वसुविदा *manotarā rayīṇām dhiyā devā vasuvidā*) (I.46.2) и упоминание в том же стихе потока в качестве их матери поэтому явно символично (या सिन्धुमातरा *yā sindhumātarā*), как и то, что они именуются несущими эту реку (सिन्धुवाहसा *sindhuvāhasā*) (V.75.2) Сладости (सिन्धुं मधुमन्तम् *sindhuṁ madhumantam*) (I.112.9). Как и в случае с Гносисом (इन्द्र *indra*), при толковании образа Ашвинов хорошо работает волновая теория психического Света – их как знатоков наступления дня Божественного Присутствия призывают раскрыть врата человеческого восприятия и излить для поддержки людей сияющие реки своих сил (उत नो दिव्या इष उत सिन्धूंर् अहर्विदा अप द्वारेव वर्षथः *uta no divyā iša uta sindhūnr aharvidā apa dvāreva varšathaḥ*) (VIII.5.21). Поэтому нет ничего удивительного в подмечаемых Л.Б.Г.Тилаком связи Ашвинов со сверкающим океаном (दिवो अर्णव *divo arṇava*) (VIII.26.17) и описании их именами Гносиса (इन्द्र *indra*) – Обладатели сотни сил воли (शतक्रतू *çatakratū*) (I.112.23) и Лучшие убийцы сопротивления (वृत्रहन्तमा *vṛtrahantamā*) (VIII.8.22).[1] Ключом к пониманию их символической природы является значение слова अश्व *açva*, которое в источнике трактуется как энергия (ओजसो *ojaso*) или пыл разума (मन्योर् *manyor*) (अश्वाद् इयायेति यद् वदन्त्य् ओजसो जातं उत मन्य एनम् मन्योर् *açvād iyāyeti yad vadanty ojaso jātaṁ uta manya enam manyor*) (X.73.10). Т.о. у нас есть все основания принять гипотезу Ш.А.Гхоша о том, что Ашвины символизируют Силу-Сознание Истины.[2]

Л.Б.Г.Тилак обоснованно утверждает, что некоторые связанные с данными персонажами мифы РВ невозможно объяснить посредством теорий ежедневной борьбы тьмы и света или же ежегодного противостояния холода зимы и тепла весны.[3] Действительно, с их помощью нельзя адекватно истолковать сообщение о Ребхе, который десять ночей и девять дней пролежал брошенным в воде, связанный недругом, пронзённый и разложившийся, и был вычерпан оттуда Ашвинами как сома ложкою (दश रात्रीर् अशिवेना नव द्यून अवनद्धं श्नथितम् अप्स्व् अन्तः। विप्रुतं रेभम् उदनि प्रवृक्तमुन्

---

[1]AHV. P. 244-245.
[2]SASV. P. 316-323.
[3]AHV. P. 247-249.

निन्यथुः सोमम् इव स्रुवेण *daça rātrīr açivenā nava dyūn avanaddhaṁ çnathitam apsv antaḥ / viprutaṁ rebham udani·pravṛktamun ninyathuḥ somam iva sruveṇa*) (I.116.24). То же самое можно сказать о спасении ими Ванданы, который именуется заснувшим в Небытии (निऋति *nirṛti*) и сравнивается с находящимся в темноте солнцем (सुषुप्वांसं न निऋतेरुपस्थे सूर्यं न दस्रा तमसि क्षियन्तम् । शुभे रुक्मं न दर्शतं निखातमुदूपथुर् अश्विना वन्दनाय *sušupvāṁsaṁ na nirṛterupasthe sūryaṁ na dasrā tamasi kšiyantam / çubhe rukmaṁ na darçataṁ nikhātamudūpathur açvinā vandanāya*) (I.117.5), и Бхуджью, которого они три дня и три ночи вывозили (तिस्रः क्षपस् त्रिर् अह नासत्या भुज्यम् उह्थुः *tisraḥ kšapas trir aha nāsatyā bhujyum ūhathuḥ*) (I.116.4) из бездонного мрака вод (अप्स्व् अन्तर् अनारम्भणे तमसि *apsv antar anārambhaṇe tamasi*) (I.182.6). Учёный считает, что все вышеперечисленные персонажи попадают в ад или в тёмную небесную полусферу, где всё представляется авторам гимнов перевёрнутым кверху ногами и где пребывает солнце во время полярной ночи.[1] По словам исследователя, этот нижний мир точно описывается в стихе I.24.7 с упоминанием пребывающего в бездонном пространстве и держащего верхушку дерева с направленными и текущими вниз ветвями лучей и с основанием наверху Варуны (अबुध्ने वरुणो वनस्यो अर्ध्वं स्तूपं ददते नीचीना स्थुर् उपरि बुध्न एषाम् *abudhne varuṇo vanasyo ardhvaṁ stūpaṁ dadate nīcīnā sthur upari budhna ešām*). Однако психологическое значение сюжетов о спасении Ребхи и Ванданы выдаёт значение их имён, происходящих от глагольных корней रेभ् *–rebh–* "петь, произносить, взывать" и वन्द् *–vand–* "славить, хвалить, восхвалять" – следовательно, речь идёт о духовном освобождении мистиков, поющих (रेभ *rebha*) и славословящих (वन्दन *vandana*) Богу. Мы также не можем принять интерпретации Л.Б.Г.Тилаком стиха I.24.7, который сильно искажается и не в полном объёме объясняется толкователем, поскольку в нём описывается обитающая в бездонном море Духа (अबुध्ने *abudhne*) Сверкающая Истинная Речь (राजा वरुणो *rājā varuṇo*), удерживающая чистою силою воли (पूतदक्षः *pūtadakšaḥ*) верхушку Света или Желания (वनस्यो अर्ध्वं स्तूपं ददते *vanasyo ardhvaṁ stūpaṁ dadate*); Её лучи имеют основание вверху и при этом движутся вниз (नीचीना स्थुर् उपरि बुध्न एषाम् *nīcīnā sthur upari*

---

[1] AHV. P. 250.

budhna eṣām), чтобы проникнуть в человека в форме просветляющей его духовной интуиции (अस्मे अन्तर् निहिताः केतवः स्युः *asme antar nihitāḥ ketavaḥ syuḥ*). Что же касается Бхуджью, то он тоже не может быть скрывающимся на протяжении трёх суток полярной ночи (तिस्रः क्षपस् त्रिर् अह *tisraḥ kšapas trir aha*) (I.116.4) солнцем, поскольку Ашвины вывозят его из бездонного мрака вод (अप्स्व् अन्तर् अनारम्भणे तमसि *apsv antar anārambhaṇe tamasi*) (I.182.6) на трёх летающих крылатых (अतिव्रजद्भिर् पतंगैः *ativrajadbhir pataṁgaiḥ*) колесницах (त्रिभीः रथैः *tribhīḥ rathaiḥ*) с сотнею ног (शतपद्भिः *çatapadbhiḥ*) и о шести конях (षळश्वैः *šaḷaçvaiḥ*) (I.116.4) либо на исполненном духовной силы (आत्मन्वन्तं *ātmanvantaṁ*) (I.182.5) стовёсельном корабле (शतारित्रां नावम् *çatāritrāṁ nāvam*) (I.116.5) либо четырёх кораблях (चतस्रो नावो *catasro nāvo*) (I.182.6). Вся эта цифровая символика не может получить адекватного истолкования в рамках полярной интерпретации РВ – если три колесницы (त्रिभीः रथैः *tribhīḥ rathaiḥ*) соответствуют трём суткам арктической темноты (तिस्रः क्षपस् त्रिर् अह *tisraḥ kšapas trir aha*), то в таком случае это сообщение вступает в противоречие с четырьмя ладьями (चतस्रो नावो *catasro nāvo*), шестью конями (षळश्वैः *šaḷaçvaiḥ*), сотней вёсел (शतारित्रां *çatāritrāṁ*) и сотней ног (शतपद्भिः *çatapadbhiḥ*). С точки же зрения психологической концепции герменевтики памятника три колесницы (त्रिभीः रथैः *tribhīḥ rathaiḥ*) Силы-Сознания Истины (अश्विना *açvinā*) символизируют присущее Ей Бытие-Сознание-Блаженство (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*), три ночи и три дня (तिस्रः क्षपस् त्रिर् अह *tisraḥ kšapas trir aha*) означают Её приход на помощь человеческому сознанию в этом тройственном аспекте в моменты бессознательного и просветлённого существования, шесть коней (षळश्वैः *šaḷaçvaiḥ*) указывают на наполнение Ею этими тремя качествами тела и ума человека (द्यावापृथिवी *dyāvāpṛthivī*), четыре корабля (चतस्रो नावो *catasro nāvo*) описывают Её как Истину Сознательной Блаженной Жизни (ऋत सत् चित् आनन्द *ṛta–sat–cit–ānanda*), а сто вёсел (शतारित्रां *çatāritrāṁ*) и ног (शतपद्भिः *çatapadbhiḥ*) намекают на сто сил Гносиса (इन्द्र शतक्रतु *indra çatakratu*).

Затем Л.Б.Г. Тилак обращается к истории о Красноконном или Красном коне (ऋज्राश्व *ṛjrāçva*), который был ослеплён своим неблагосклонным отцом (अशिवेन पित्रा *açivena pitrā*) и повергнут во мрак (तमः प्रणीतम् *tamaḥ praṇītam*) за жертвование 100 (शतं मेषान् *çataṁ*

mešān) (I.117.17) или 101 барана (शतं एकं च मेषान् *çataṁ ekaṁ ca mešān*) (I.117.18) волчице и которому чудесные целители Ашвины прочно вставили глаза для зрения (वृक्ये चक्षदानं ऋज्राश्वं तं पित अन्धं चकार। तस्मा अक्षी नासत्या विचक्ष आधत्तं दस्रा भिषजाव् अनर्वन् *vṛkye cakšadānaṁ ṛjrāçvaṁ taṁ pita andhaṁ cakāra / tasmā akšī nāsatyā vicakša ādhattaṁ dasrā bhišajāv anarvan*) (I.116.16) или даровали ему глаза, чтобы он смог видеть свет (आक्षी ऋज्राश्वे अश्विनाव् अधत्तं ज्योतिर् अन्धाय चक्रथुर् विचक्षे *ākšī ṛjrāçve açvināv adhattaṁ jyotir andhāya cakrathur vicakše*) (I.117.17); исследователь полагает, что перед нами повествование о длящейся 100 суточно долгих частей полярной ночи и следующим за ней появлением Красного солнца над горизонтом.[1] При трактовке данного эпизода полярная интерпретация оказывается более адекватной по сравнению с сезонной или весенней концепцией, однако с психологической точки зрения Красноконным (ऋज्राश्व *ṛjrāçva*) является именуемый бараном (मेष *meša*) Гносис (इन्द्र *indra*) (I.51.1; I.52.2), слепнущий в результате низведения Своих ста сил воли (शतक्रतु *çatakratu*) или стада из ста принадлежащих Ему баранов (शतं मेषान् *çataṁ mešān*) в Бессознательное (वृकी *vṛkī*) и вновь обретающий видение Света (ज्योतिर् *jyotir*) при помощи Силы-Сознания Истины (अश्विना *açvinā*), также обладающей 100 силами ума (शतक्रतू *çatakratū*) (I.112.23) и нацеживающей их для человека в виде 100 кувшинов Сладости (जनाय शतं कुम्भान् असिञ्चतं मधूनाम् *janāya çataṁ kumbhān asiñcataṁ madhūnām*) из копыта исполненного энергии коня (शफाद् अश्वस्य वाजिनो *çaphād açvasya vājino*) (I.117.6), т.е. из собственной силы (शतपद्भिः *çatapadbhiḥ* अश्व *açva*) (см. выше).

Как указывает Л.Б.Г.Тилак, самыми значимыми в системе полярной интерпретации данных РВ из мифов об Ашвинах являются сообщения об Атри Саптавадхри, для которого близнецы холодом или снегом задержали пылающее пламя (हिमेन अग्निं घ्रंसम् अवारयेथां *himena agniṁ ghraṁsam avārayethāṁ*), дали подкрепляющую силу (पितुमतीम् ऊर्जम् अस्मा अदत्तम् *pitumatīm ūrjam asmā adattam*) (I.116.8), сделали его темницу в виде раскалённой печи или ямы для обжига приятной (युवं ऋबीसम् उत तप्तम् अत्रय ओमन्वन्तं चक्रथुः सप्तवध्रये *yuvaṁ ṛbīsam uta taptam atraye omanvantaṁ cakrathuḥ saptavadhraye*) (X.39.9) и

[1] AHV. P. 252-253.

которого затем вообще извлекли оттуда (ऋबीसे अत्रिम् अश्विना अवनीतमुन् निन्यथुः *ṛbīse atrim açvinā avanītamun ninyathuḥ*) (I.116.8) и из великого мрака (महस्तमसो *mahastamaso*) (VI.50.10); гимн V.78 приписывается самому спасённому и в нём говорится, что Атри был заключён в дерево и Ашвины освободили его (वि जिहीष्व वनस्पते श्रुतम् मे अश्विना हवं सप्तवध्रिं च मुञ्चतम् *vi jihīšva vanaspate çrutam me açvinā havaṁ saptavadhriṁ ca muñcatam*, ऋषये सप्तवध्रये मायाभिर् अश्विना युवं वृक्षं सं च वि चाचथः *ṛšaye saptavadhraye māyābhir açvinā yuvaṁ vṛkšaṁ saṁ ca vi cācathaḥ*) (5-6) и затем идёт описание рождения мальчика (कुमार *kumāra*) (दशमासाञ् छशयानः कुमारे अधि मातरि निरैतु *daça māsāñ chaçayānaḥ kumāro adhi mātari niraitu*) (9) после десятимесячной (दशमास्य *daça māsya* или दशमासाञ् *daça māsāñ*) (7, 8 и 9) беременности; учёный видит в новорождённом (कुमार *kumāra*) утреннее солнце, а оно называется ребёнком неба (दिवस् पुत्राय सूर्याय *divas putrāya sūryāya*) (X.37.1); на основании всего вышеизложенного исследователь делает вывод о том, что легенда об Атри Саптавадхри представляет собою описание десятимесячного периода солнечного света и двухмесячного периода пребывания солнца в нижнем мире тьмы и даже утверждает, что "лишь при помощи арктической теории удовлетворительно разъясняется суть упоминаемых в гимне событий".[1]

Однако толкование Л.Б.Г.Тилака значительно искажает содержание текста. Так, известно, что в момент падения в яму Атри воззвал к Ашвинам (अत्रिर् यद् वाम् अवरोहन्न् ऋबीसम् अजोहवीन् *atrir yad vām avarohann ṛbīsam ajohavīn*) и они примчались с сиюминутной скоростью орла (श्येनस्य चिज् जवसा नूतनेन अगछतम् अश्विना *çyenasya cij javasā nūtanena agachatam açvinā*) (4) – значит, не может быть речи о его двухмесячном пребывании в темноте. Кружащее в небе солнце также не может описываться как лежащее на протяжении десяти месяцев (दशमासाञ् छशयानः कुमारे *daça māsāñ chaçayānaḥ kumāro*) (9) и ему не от чего быть во время полярного лета испуганным и ищущим защиты (भीताय नाधमानाय *bhītāya nādhamānāya*) (6). С другой стороны, попавшее в тёмную небесную полусферу светило не может именоваться живым и невредимым (निरैतु जीवो अक्षतो जीवो जीवन्त्या अधि *niraitu jīvo akšato jīvo*

---

[1] AHV. P. 253-260.

jīvantyā adhi) (9), поскольку выше учёный сам видит в сообщении о некоем умирающем (ममार *mamāra*) (X.55.5) именно образ заходящего солнца. Сам Атри уподобляется ищущей защиты женщине (अत्रिर् नाधमानेव योषा *atrir nādhamāneva yoṣā*) (4) и сковывающее его дерево сравнивается с собирающейся рожать (वनस्पते योनिः सूष्यन्त्या इव *vanaspate yoniḥ sūṣyantyā iva*) (5), следовательно, далее описывается его собственное второе рождение или появление чего-то в его собственном существе. Мы выше уже говорили о том, что десятимесячный период (दशमास्य *daça māsya* или दशमासाञ् *daça māsāñ*) по лунному календарю символизирует полный цикл эмбрионального развития из сравниваемого с лотосовым прудом (पुष्करिणीम् *puṣkariṇīm*) зародыша (गर्भं *garbha*) мальчика (कुमार *kumāra*) (V.78.7-9) – т.е. рождающейся из лотоса (पुष्करद् अधि *puṣkarad adhi*) (VI.16.13) Божественной Воли (अग्नि *agni*) (V.2.1 и 2) или Гносиса (इन्द्र *indra*) как маленького мальчика (कुमारको *kumārako*) (VIII.69.15). Эти десять месяцев беременности не могут означать десятимесячный период солнечного света. И полярная зима не может характеризоваться одновременно интенсивной темнотою (महस्तमसो *mahastamaso*) (VI.50.10), пылающим зноем (अग्निं घ्रंसम् *agniṁ ghraṁsam*) (I.116.8) и узостью (अंहसः *aṁhasaḥ*) (I.117.3). Наконец, учёный фактически никак не объясняет значение второго имени Атри – Семижды кастрат (सप्तवध्रि *saptavadhri*) – и ограничивается указанием на его связь с другими семиричными образами РВ, в т.ч. и семи коней солнца (आ सूर्यो यातु सप्त अश्वः *ā sūryo yātu sapta açvaḥ*) (V.45.9) как символа семи месяцев солнечного света (см. выше). Следовательно, Семижды кастрат (सप्तवध्रि *saptavadhri*) должен означать семь месяцев арктического мрака – но это физически невозможно. С позиций же психологической теории герменевтики памятника важно именование врагов Гносиса (इन्द्र *indra*) имеющими голоса кастратов (वध्रिवाचः *vadhrivācaḥ*) (VII.18.9) неполноценными мужчинами (अर्धं वीरस्य *ardhaṁ vīrasya*) (VII.18.16) и в таком случае Семижды кастрат (सप्तवध्रि *saptavadhri*) символизирует бессознательное существование человека как семислойной энергетической структуры. Божественная Воля (अग्नि *agni*) и Гносис (इन्द्र *indra*) являются обладателями тысячи мошонок (सहस्रमुष्क *sahasramuṣka*) (VI.46.3; VIII.19.32) с тысячью семян (सहस्ररेता *sahasraretā*) (IV.5.3) мысли (मनसो रेतः

manaso retaḥ) (X.129.4); но помимо этого они также воспеваются как прекраснорукие Ашвины (अश्विना सुपाणी *açvinā supāṇī*) (I.109.4) и это согласуется с характеристикой Ашвинов как крепкодланных (वीळुपाणी *vīḷupāṇī*) (VII.73.4); Божественная Воля (अग्नि *agni*) называется конём (अश्वं *açvaṁ*) (X.188.1) и конным (अश्वी *açvī*) (VII.1.12), т.е. фактически отождествляется с одним из близнецов, а Гносис (इन्द्र *indra*) происходит из коня или из энергии ума (अश्वाद् इयायेति यद् वदन्त्य् ओजसो जातं उत मन्य एनम्। मन्योर् इयाय यतः प्रजज्ञ इन्द्रो अस्य वेद *açvād iyāyeti yad vadanty ojaso jātaṁ uta manya enam / manyor iyāya yataḥ prajajña indro asya veda*) (X.73.10); а об Ашвинах говорится, что они влагают зародыш во все женские существа и внутрь всех созданий (युवं ह गर्भं जगतीषु धत्थो युवं विश्वेषु भुवनेष्व् अन्तः *yuvaṁ ha garbhaṁ jagatīšu dhattho yuvaṁ viçvešu bhuvanešv antaḥ*) (I.157.5). Т.о., Божественная Воля (अग्नि *agni*) и Гносис (इन्द्र *indra*) как Сила-Сознание Истины (अश्विना *açvinā*) приходят к человеку и оплодотворяют семенем Своей Мысли (मनसो रेतः *manaso retaḥ*) все семь кастрированных Бессознательным оболочек его бытия (सप्तवध्रि *saptavadhri*); Их зародыш (गर्भ *garbha*) развивается подобно человеческому эмбриону на протяжении десяти лунных месяцев (दशमास्य *daça māsya* или दशमासान् *daça māsāñ*) и новый формирующийся духовный человек (कुमार *kumāra* или कुमारक *kumāraka*) осознаёт несознательность (तम *tama*) и узость (अंहसः *aṁhasaḥ*) своей пренатальной жизни и страдает от неё как от пылающего огня (अग्निं घ्रंसम् *agniṁ ghraṁsam*) в раскалённой печи (ऋबीसम् तप्तम् *ṛbīsam taptam*); тогда он взывает к своим светоносным Родителям и Они тут же приходят к нему на помощь (अत्रिर् यद् वाम् अवरोहन्न् ऋबीसम् अजोहवीन् श्येनस्य चिज् जवसा नूतनेन अगछतम् अश्विना *atrir yad vām avarohann ṛbīsam ajohavīn çyenasya cij javasā nūtanena agachatam açvinā*) и помогают его подлинному рождению и одновременно Своему собственному рождению через него.

Рассмотрев легенды об Ашвинах, Л.Б.Г.Тилак обращается к анализу данных памятника о похищении Индрой колеса или диска солнца (सूर्यं चक्रम् *sūryaṁ cakram*) (I.175.4; IV.30.4; V.31.11); учёный отказывается видеть в этих сообщениях свидетельства затемнения светила тучей либо ежесуточного захода и обращает внимание на парадоксальные упоминания пребывания Сурьи во тьме (सूर्यं तमसि

क्षियन्तम् *sūryaṁ tamasi kšiyantam*) (I.117.5; III.39.5), которые, по мнению исследователя, являются прямыми отражениями полярной ночи; Л.Б.Г.Тилак указывает на стих VI.31.3 с описанием похищения Индрой солнечного колеса (सूर्यस्य चक्रम् *sūryasya cakram*) на исходе десяти (दश प्रपित्वे *daça prapitve*) и приходит к выводу о том, что здесь говорится о десятимесячном арктическом лете и наступающей вслед за ним двухмесячной зимней ночи, когда происходит борьба за освобождение оказывшегося во мраке нижней небесной полусферы солнца.[1] Однако и при разборе данной герменевтической ситуации учёный допускает значительное искажение текста и переворачивает его смысл с ног на голову, поскольку из него с несомненностью следует, что Гносису (इन्द्र *indra*) удаётся добыть скрытое во тьме Бессознательного (तमसि क्षियन्तम् *tamasi kšiyantam*) Сияние Души (सूर्यं चक्रम् *sūryaṁ cakram*) лишь по завершении десяти месяцев (दश प्रपित्वे *daça prapitve*) – ведь не может быть и речи о столь долгом отсутствии солнечного света и, следовательно, перед нами очередной вариант изложения процесса духовного рождения человека.

Л.Б.Г.Тилак переходит к интерпретации мифа РВ о трёх широких шагах Вишну (विष्णु यस्य उरुषु त्रिषु विक्रमणेषु *višṇu yasya urušu trišu vikramaṇešu*) (I.154.2; см. также I.22.17 и 18; I.155.4; VII.100.3; VIII.29.7); исследователь приводит сообщения источника о том, что только два шага этого выглядящего как солнце персонажа видят (द्वे इदस्य क्रमणे स्वर्दृषो अभिख्याय मर्त्यो *dve idasya kramaṇe svardṛšo abhikhyāya martyo*) (I.155.5) или знают люди (उभे ते विद्म रजसी पृथिव्या विष्णो *ubhe te vidma rajasī pṛthivyā višṇo*) (VII.99.1), а третий его шаг недоступен никому, даже летающим птицам (तृतीयम् अस्य नकिरा दधर्षति वयश्चन पतयन्तः पतत्रिणः *tṛtīyam asya nakirā dadharšati vayaçcana patayantaḥ patatriṇaḥ*) (I.155.5); в другом месте говорится о четырежды девяносто подобных вращающемуся колесу именах Вишну, которые движут конными парами (चतुर्भिः साकं नवतिं च नमभिश् चक्रं न वृत्तं व्यतीन्रवीविपत् *caturbhiḥ sākaṁ navatiṁ ca namabhiç cakraṁ na vṛttaṁ vyatīnravīvipat*) (I.155.6) – под ними подразумеваются разделённые на четыре группы 360 дней года и для учёного это является доказательством годовой природы связанных с Вишну мифов;

---

[1] AHV. P. 261-266.

последний именуется близким другом Индры (इन्द्रस्य युज्यः सखा *indrasya yujyaḥ sakhā*) (I.22.19), совместно с ним убивает Вритру, освобождает потоки (सखे विष्णो हनाव वृत्रं रिणाचाव सिन्धून् *sakhe višṇo hanāva vṛtraṁ riṇācāva sindhūn*) (VIII.100.12) и открывает загон с коровами (व्रजं च विष्णुः सखिवानपोणुते *vrajaṁ ca višṇuḥ sakhivānaporṇute*) (I.156.4); Л.Б.Г.Тилак даёт следующую реконструкцию всех вышеизложенных сюжетов: Вишну – это солнце, три его шага обозначают разделённый на три части годовой солярный курс, два шага символизируют периоды пребывания светила над горизонтом, третий же указывает на время его нахождения в тёмной нижней небесной полусфере – именно поэтому его не могут увидеть смертные и птицы.[1]

Однако интерпретация Л.Б.Г.Тилака значительно искажает содержание текста. Вишну действительно выглядит как свет (स्वर्दृषो *svardṛšo*) (I.155.5) и ослепительно сияет (विभूत द्युम्न *vibhūta dyumna*) (I.156.1), но при этом даруемое им ярко сверкающее богатство (पुरुश्चन्द्रस्य रायः *puruçcandrasya rāyaḥ*) состоит из принадлежащей всем существам совершенной мысли (त्वं विष्णो सुमतिं विश्वजन्यां मतिं दाः *tvaṁ višṇo sumatiṁ viçvajanyāṁ matiṁ dāḥ*) (VII.100.2) и именно её жаждут вкусить люди (ते विष्णो सुमतिं भजामहे *te višṇo sumatiṁ bhajāmahe*) (I.156.3). Восприятие двух шагов Вишну заставляет смертного беспорядочно метаться (द्वे इदस्य क्रमणे स्वर्दृषो अभिख्याय मर्त्यो भुरण्यति *dve idasya kramaṇe svardṛšo abhikhyāya martyo bhuraṇyati*), на третий же шаг не может отважиться никто, даже птицы в полёте (तृतीयम् अस्य नकिरा दधर्षति वयश्चन पतयन्तः पतत्रिणः *tṛtīyam asya nakirā dadharšati vayaçcana patayantaḥ patatriṇaḥ*) (I.155.5) – уже это указывает на расположение данного места не внизу или в нижней полусфере неба, а как раз наоборот – вверху. Другие сообщения источника только подкрепляют это предположение – люди знают два его пространства (उभे ते विद्म रजसी पृथिव्या विष्णो *ubhe te vidma rajasī pṛthivyā višṇo*) и лишь только сам светоносный Вишну знает своё высшее обиталище (विष्णो देव त्वम् परमस्य वित्से *višṇo deva tvam paramasya vitse*) (VII.99.1). Ещё в одном месте говорится о том, что он устанавливает ближнее и дальнее имена и третье помещает в сияющем пространстве Света (दधाति अवरं परं नाम तृतीयम् अधि रोचने दिवः *dadhāti*

---

[1] AHV. P. 266-268.

avaraṁ paraṁ nāma tṛtīyam adhi rocane divaḥ) (I.155.3). Божественная Воля (अग्नि *agni*) при отождествлении с Вишну именуется знающей и охраняющей своё высшее или третье местообиталище (विष्णुर् इत्था परमम् अस्य विद्वान् अभि पाति तृतीयम् *višṇur itthā paramam asya vidvāñ abhi pāti tṛtīyam*) (X.1.3) и именно Её чарующее яркое рождение (यत् ते जनिम चारु चित्रम् *yat te janima cāru citram*) является высшим запечатлённым Вишну следом (पदं यद् विष्णोर् उपमं निधायि *padaṁ yad višṇor upamaṁ nidhāyi*) (V.3.3). На этот высший след последнего как на протянувшийся в небе глаз (तद् विष्णोः परमं पदं दिवीव चक्षुर् आततम् *tad višṇoḥ paramaṁ padaṁ divīva cakšur ātatam*) всегда смотрят совершающие жертвоприношение (सदा पश्यन्ति सूवयः *sadā paçyanti sūvayaḥ*) (I.22.20) – однако это не может быть физическое солнце, поскольку в следующем стихе говорится о том, что находящиеся в экстазе вдохновенные после раннего пробуждения зажигают этот высший след Вишну (तद् विप्रासो विपन्यवो जागृवांसः समिन्धते विष्णोर् यत् परमं पदं *tad viprāso vipanyavo jāgṛvāṁsaḥ samindhate višṇor yat paramaṁ padaṁ*) (I.22.21). Три его шага также не могут означать разделённый на три части годовой солярный курс, т.к. в одном стихе содержится сообщение о том, что Вишну трижды прошагал землю с сотнею восхвалений (त्रिर् देवः पृथिवीम् एष एतां वि चक्रमे शतर्चसम् *trir devaḥ pṛthivīm eša etāṁ vi cakrame çatarcasam*) (VII.100.3) – а это не может быть никак объяснено в рамках полярной интерпретации РВ. С другой стороны, этот эпизод поддаётся адекватному истолкованию с позиций психологической интерпретации Ш.А.Гхоша, для которого три широких шага Вишну (विष्णु यस्य उरुषु त्रिषु विक्रमणेषु *višṇu yasya urušu trišu vikramaṇešu*) являются образом трёх тел Вездесущего – материального, витального и ментального – и через них Он проводит сотню Мысле-Сил Гносиса (इन्द्र शतक्रतु *indra çatakratu*).

Л.Б.Г.Тилак обнаруживает подтверждение своей интерпретации мифов РВ о Вишну в упоминании трёх небес, два из которых служат лоном Побудителя (सवितर् *savitar*), а одно находится в мире Йамы (तिस्रो द्यावः सवितुर् द्वा उपस्थां एका यमस्य भुवने *tisro dyāvaḥ savitur dvā upasthāṁ ekā yamasya bhuvane*) (I.35.6) – т.е. якобы в нижнем мире мёртвых, вод и мрака.[1] Однако подобное толкование игнорирует факт

[1] AHV. P. 271-272.

того, что Господин (यम *yama*) пребывает в высшем небе (सं गच्छस्व यमेने परमेव्योमन् *sam̐ gachasva yamene paramevyoman*) (X.14.8).

В заключение анализа данных памятника о Вишну исследователь обращается к объяснению одного из его имён – Шипивишта (शिपिविष्ट *çipivišṭa*); учёный переводит его как "запаршивевший" или "имеющий потемневшие лучи" или "временно скрытый в тёмных покровах", хотя указывает и на возможность его понимания как "обладающий проявленными лучами"; исполненный знания автор гимна прославляет имя Шипивишты (प्र तत् ते अद्य शिपिविष्ट नाम शंसामि वयुनानि विद्वान् *pra tat te adya çipivišṭa nāma çam̐sāmi vayunāni vidvān*), который находится далеко за пределами этого пространства (क्षयन्तम् अस्य रजसः पराके *kšayantam asya rajasaḥ parāke*) (VII.100.5) – для Л.Б.Г.Тилака этот стих является описанием пребывания поблекшего солнца в нижнем мире; далее поэт говорит Вишну о том, что его нельзя упрекнуть в провозглашении своего имени Шипивишта (किम् इत् ते विष्णो परिचक्ष्यम् भूत् प्र यद् ववक्षे शिपिविष्टो अस्मि *kim it te višṇo paricakšyam bhūt pra yad vavakše çipivišṭo asmi*), и просит его не скрывать этой своей формы, поскольку в другой он появился в битве (मा वर्पो अस्मद् अप गूह एतद् यद् अन्यरूपः समिथे बभूथ *mā varṇo asmad apa gūha etad yad anyarūpaḥ samithe babhūtha*) (VII.100.6) – учёный видит здесь свидетельство борьбы Шипивишты с демонами тьмы в нижней небесной полусфере.[1] Однако из данного стиха следует, что Вишну участвовал в битве в облике отличном от Шипивишты; кроме того, последний обитает не в нижнем мире мрака, а далеко за пределами пространства, в котором находится автор гимна, или же выше него (क्षयन्तम् अस्य रजसः पराके *kšayantam asya rajasaḥ parāke*); наконец, нам не обязательно принимать именно отрицательный вариант значения имени शिपिविष्ट *çipivišṭa* – так, у М.Моньер-Уильямса оно переводится не только как "bald-headed" и "leprous", но и как "pervaded by rays" и "superfluous", что вполне согласуется с другими психологическими характеристиками Вездесущего (विष्णु *višṇu*).[2] Т.о., полярная интерпретация персонажа Шипивишты выглядит по меньшей мере как далеко не убедительная и

[1] AHV. P. 269-271.

[2] MWSED. P. 1072. Column 1.

уступает по доказательности подходу Ш.А.Гхоша.

Л.Б.Г.Тилак утверждает, что представление об арктическом годе, состоящем из двух светлых и одной тёмной частей по четыре месяца в каждой, содержится в легенде РВ о Третьем Водяном (त्रित आप्त्य *trita āptya*); он упал в яму (त्रितः वव्रे अन्तर् *tritaḥ vavre antar*) (X.8.7) или в колодец (त्रितः कूपे अवहितो *tritaḥ kūpe avahito*) и воззвал оттуда о помощи к Светоносным (देवान् हवत ऊतये *devān havata ūtaye*) и его услышал Господин Молитвы (तच्छुश्राव बृहस्पतिः *tacchuçrāva bṛhaspatiḥ*) (I.105.17); во время пребывания там он указал пением на своё родство с семью лучами (अमी ये सप्त रश्मयस् तत्रा मे नाभिर् आतता । त्रितस् तद् वेद आप्त्यः स जामित्वाय रेभति *amī ye sapta raçmayas tatrā me nābhir ātatā / tritas tad veda āptyaḥ sa jāmitvāya rebhati*) (I.105.9) – под ними учёный подразумевает семь месяцев непрерывного солнечного света; местообиталище Триты называется тайным и в этом может содержаться намёк на присутствие солнца в скрытом невидимом мире (त्रितस्य गुहा पदम् *tritasya guhā padam*) (IX.102.2); также известно, что по побуждению Индры он победил и убил трёхголового сына Творца (त्वष्टर् *tvaṣṭar*) и выпустил его коров, т.е. лучи света (इन्द्रेषित आप्त्यो अभ्ययुध्यत् त्रिशीर्षाणं जघन्वान् त्वाष्ट्रस्य चिन्निः ससृजे त्रितो गाः *indrešita āptyo abhyayudhyat triçīršāṇaṁ jaghanvān tvāṣṭrasya cinniḥ sasṛje trito gāḥ*) (X.8.8) – здесь, если следовать логике исследователя, рассказывается о победе солнца в нижней небесной полусфере над тремя месяцами непрерывной полярной ночи.[1]

Однако интерпретация Л.Б.Г.Тилака игнорирует некоторые важные свидетельства источника, которые совместно с уже приведёнными данными позволяют дать хорошо обоснованную психологическую реконструкцию мифов о Трите Аптье. Так, памятник говорит о трёх Тритах (त्रीणि त्रितस्य *trīṇi tritasya*) (IX.102.3) и такое сообщение опровергает все построения арктической теории герменевтики, поскольку период отстутствия солнца на небе не может продолжаться весь двенадцатимесячный год; под тремя Тритами (त्रीणि त्रितस्य *trīṇi tritasya*) здесь нельзя подразумевать просто три четырёхмесячные части года, поскольку त्रित *trita* – это порядковое

---

[1] AHV. P. 272-275.

числительное и, кроме того, в РВ упоминается ещё и Двита или Второй (द्वितायं *dvitāya*) (V.18.2) и к тому же вместе с Тритой (त्रिताय च द्विताय *tritāya ca dvitāya*) (VIII.47.16). С другой стороны, гипотеза Ш.А.Гхоша о том, что Трита символизирует третью после тела и жизни оболочку человеческого существа или ум[1], позволяет понять указание на трёх Трит (त्रीणि त्रितस्य *trīṇi tritasya*) как описание присутствия Сознания Блаженства Бытия (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*) в разуме человека. Также важно то, что убиваемый Тритой сын Тваштара является не только трёхголовым (त्रिशीर्षाणं *triçīršāṇaṁ*), что ещё могло бы означать три месяца непрерывной тьмы, но и семилучистым (सप्तरश्मिं *saptaraçmiṁ*) (X.8.8) – в толковании Л.Б.Г.Тилака это существенное сообщение просто опущено, т.к. тогда ему пришлось бы объяснять его как семь месяцев мрака, что физически невозможно даже в точке полюса. С психологической же точки зрения трёхголовый и семилучистый сын Тваштара (त्रिशीर्षाणं सप्तरश्मिं त्वाष्ट्रस्य *triçīršāṇaṁ saptaraçmiṁ tvāštrasya*) символизирует Бессознательное в трёх или семи телах человека и разум как посланник Гносиса побеждает его (इन्द्रेषित आप्त्यो अभ्ययुध्यत् *indrešita āptyo abhyayudhyat*) и освобождает лучи души (ससृजे त्रितो गाः *sasrje trito gāḥ*). Такое понимание подтверждается ещё и тем, что во время нахождения в яме Трита искал с помощью силы воли духовное видение (अस्य त्रितः क्रतुना वव्रे अन्तर् इछन् धीतिं *asya tritaḥ kratunā vavre antar ichan dhītiṁ*) (X.8.7). Трита не только родственно связан с семью элементами человеческого существа и взывает к ним (अमी ये सप्त रश्मयस् तत्रा मे नाभिर् आतता । त्रितस् तद् वेद आप्त्यः स जामित्वाय रेभति *amī ye sapta raçmayas tatrā me nābhir ātatā / tritas tad veda āptyaḥ sa jāmitvāya rebhati*), но в тайной истине своего бытия тождественен Божественному Господину (यम *yama*) и Силе Несвязанности Бесконечности (आदित्य *āditya*) (असि यमो अस्य आदित्यो असि त्रितो गुह्येन व्रतेन *asi yamo asya ādityo asi trito guhyena vratena*) (I.163.3) и в своём высшем месте рождения равнозначен Истинной Речи (उतेव मे वरुणश्छन्त्स्य् यत्रा त आहुः परमं जनित्रम् *uteva me varuṇaçcantsy yatrā ta āhuḥ paramaṁ janitram*) (I.163.4).

Л.Б.Г.Тилак полагает, что упоминания в РВ десяти выглядящих

---

[1] SASV. P. 387 and 403.

как золото т.н. царей (हिरण्यसन्दृषो दष रज्ञो *hiraṇyasandṛšo daša rajño*) (VIII.5.38) или десяти объединившихся не жертвующих т.н. царей (दष राजानः समिता अयज्यवः *daša rājānaḥ samitā ayajyavaḥ*) (VII.83.7), с которыми воевал Щедро дающий (सुदास् *sudās*) и которому помогли Индра (एवेन्नु कं दाषराज्ञे सुदासं प्रावद् इन्द्रो *even nu kaṁ dāšarājñe sudāsaṁ prāvad indro*) (VII.33.3) и Варуна, когда тот был осаждён (इन्द्रं च वरुणं यत्र राजभिर् दषभिर् निवाधितं प्र सुदासमावतं *indraṁ ca varuṇaṁ yatra rājabhir dašabhir nibādhitaṁ pra sudāsamāvataṁ*) (VII.83.6) или окружён ими со всех сторон (दाषराज्ञे परियत्ताय विश्वतः सुदास इन्द्रावरुणावशिक्षतम् *dāšarājñe pariyattāya viçvataḥ sudāsa indrāvaruṇāvaçikšatam*) (VII.83.8), надо понимать как сообщение о ежегодном цикле борьбы солнца и тьмы в полярном регионе с десятимесячным светлым и двухмесячным тёмным сезонами.[1] Мы считаем такое истолкование грубым искажением смысла текста уже потому только, что десять противников светоносных божеств – Индры и Варуны – должны обозначать как раз десять месяцев арктического мрака, но это физически невозможно. Одно то, что битва десяти т.н. царей (दाषराज्ञे *dāšarājñe*) происходит в уме или в человеке (सुदास इन्द्रः सुतुकानमित्रानरन्धयन् मानुषे *sudāsa indraḥ sutukānamitrānarandhayan mānuše*) (VII.18.9), позволяет говорить о психологической природе символизма данного сюжета и отказаться от применения подхода полярной школы герменевтики при его объяснении.

Л.Б.Г. Тилак утверждает, что только в рамках предлагаемой им концепции возможно понимание многочисленных образов памятника с семеричной, девятеричной и десятеричной цифровой символикой.[2] Однако мы в ходе предыдущего изложения уже неоднократно продемонстрировали тот факт, что выводы исследователя при разрешении подобных герменевтических ситуаций страдают приблизительностью и недостаточной обоснованностью и строятся на искажении или внеконтекстном и узком анализе данных источника, что характерно для натуралистической школы герменевтики в целом. Также мы показали, что эффективным инструментом для адекватного понимания таких мест в тексте является

---

[1] AHV. P. 282-283.

[2] AHV. P. 277-282.

гипотеза Ш.А.Гхоша об их психокосмографической функции.

Завершает изложение полярной интерпретации данных РВ Л.Б.Г.Тилак утверждением о том, что Митра и Варуна изначально представляли собой длившиеся по полгода на родине индоариев свет и тьму и что в этой паре именно Варуна как охватывающий ночи (स क्षपः परि षस्वजे *sa kšapaḥ pari šasvaje*) (VIII.41.3) является владыкой ночи и океана в невидимом нижнем мире мрака.[1] Однако как в таком случае он может быть виден отовсюду или всем (स विश्वं परि दर्षतः *sa viçvaṁ pari daršataḥ*) и для чего он заставляет своих возлюбленных взращивать или увеличивать три зари по своему завету (तस्य वेनीरनु व्रतम् उषस् तिस्रो अवर्धयन् *tasya venīranu vratam ušas tisro avardhayan*) (VIII.41.3)? И как он может рассеивать своею лучистою ногой иллюзию и подниматься на небосвод (स माया अर्चिना पदास्तृणान् नाकमारुहन् *sa māyā arcinā padāstṛṇān nākamāruhan*) (VIII.41.8) и усаживаться там на своё прочное сидение в трёх высших пространствах (त्रिर् उत्तराणि वरुणस्य ध्रुवं सदः *trir uttarāṇi varuṇasya dhruvaṁ sadaḥ*) и управлять оттуда светом семью – т.е., по теории учёного, семью месяцами солнечного периода (स सप्तानाम् इरज्यति *sa saptānām irajyati*) (VIII.41.9)? А как быть с сообщением о том, что прочная Истина Митры и Варуны окутана Истиной в том месте, где распрягают десять сотен коней Сурьи и гда находится лучшее Сияние (ऋतेन ऋतम् अपिहितं ध्रुवं वां सूर्यस्य यत्र विमुचन्त्य् अश्वान्। दष शता सह तस्थुस् तद् एकं देवानां श्रेष्ठं वपुषाम् *ṛtena ṛtam apihitaṁ dhruvaṁ vāṁ sūryasya yatra vimucanty açvān / daša çatā saha tasthus tad·ekaṁ devānāṁ çrešṭhaṁ vapušām*) (V.62.1)? Список этих возражений можно ещё очень долго продолжать, но все вышеперечисленные данные хорошо объясняются с позиций психологического толкования Ш.А.Гхоша: Митра или Друг является образом Любви и Гармонии Бога, а Варуна представляет собою Его Истинное Слово, одновременно Всеохватывающее (от глагольного корня वर् *–var–*) и Светоносное (от глагольного корня स्वर् *–svar–*); три зари (उषस् तिस्रो *ušas tisro*) или три высших мира (त्रिर् उत्तराणि *trir uttarāṇi*) – это присущие Им качества Сознательного Блаженного Бытия (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*); управляемые Ими светом семь областей (सप्तानाम् इरज्यति *saptānām irajyati*) – это тела или оболочки

[1] AHV. P. 276 and 286.

человеческого существа как микрокосма и мира как макрокосма; десять сотен коней Сияющего (सूर्यस्य अश्वान् दष शता *sūryasya açvān daša çatā*) – это тысяча Идее-Семян Гносиса (सहस्ररेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*).

Как же позволяет произведённый выше анализ предложенной Л.Б.Г.Тилаком арктической теории истолкования содержания РВ ответить на два поставленных в начале исследования вопроса: действительно ли полярная концепция является незаслуженно не использовавшимся почти столетие ключом к пониманию подлинного смысла РВ и содержит ли данный источник точные свидетельства обитания предков индоариев в областях за полярным кругом? Будучи приверженцами символического психологического толкования образов и мифов РВ, мы должны отметить, что его создатель Ш.А.Гхош заложил в основу своей реконструкции принцип двух уровней понимания текста – экзотерического и по большей части натуралистического – для непосвящённых – и эзотерического душевного – для посвящённых: первое выполняет функции сохранения и защиты священного знания, второе раскрывает его зашифрованное значение для умеющих понимать тайные слова, скрытые выражения и поэтические прозрения в молитвах и гимнах (एत विश्वा विदुषे तुभ्यं वेधो नीथान्य् निण्या वचांसि। निवचना कवये काव्यान्य् अषंसिषम् मतिभिर् विप्र उक्थैः *eta viçvā viduše tubhyaṁ vedho nīthāny niṇyā vacāṁsi / nivacanā kavaye kāvyāny ašaṁsišam matibhir vipra ukthaiḥ*) (IV.3.16); при этом для изложения тайного внутреннего смысла используется вся совокупность вербальных средств и методов описания внешнего опыта физического существования человека в его отношениях с природой, обществом и бытующим в обществе культом; подлинное содержание гимнов не отрицает существования своих внешних форм и в т.ч. натуралистической религии в её господствующем или полярном вариантах, но в то же время было бы очевидной ошибкой принимать форму за содержание и букву за дух и считать их истинным обнаружением знания РВ.[1]

---

[1] SASV. P. 6 and 30; ОИК. С. 144-149, 156, 260-261, 262-267.

Ш.А.Гхош весьма высоко отзывается о теории Л.Б.Г.Тилака, считая, что его работа может послужить началом новой внешней интерпретации РВ, позволит объяснить многое из того, что до неё оставалось непонятным, и дополнить имеющиеся уже данные о природно-климатических условиях обитания древнейших арийских племён.[1] Он также не отрицает возможности миграции предков индоариев в Южную Азию из более северных областей и даже арктического региона.[2] Он признаёт, что только в рамках полярной, а не какой-либо иной натуралистической теории можно понять сообщения памятника об убийстве Замыкателя в конце года (ऋतेन अभिन्दम् परिवत्सरे वलम् *ṛtena abhindam parivatsare valam*) (X.62.2)[3] и о наблюдении многочисленных зорь до восхода солнца (तानीदहानि बहुलान्यासन् प्राचीनमउदिता सूर्यस्य यतः परि उषः ददृक्षे *tānīdahāni bahulānyāsan prācīnamuditā sūryasya yataḥ pari ušaḥ dadṛkše*) (VII.76.3)[4]. Мы соглашаемся со Ш.А.Гхошем и Л.Б.Г.Тилаком в том, что РВ действительно содержит доказательства осведомлённости её авторов о существовании длящихся долго или по много дней полярных зорь.

В то же время Ш.А.Гхош предостерегает от отождествления упоминаемой источником тьмы с мраком индийской или арктической ночи.[5] И нельзя не разделить его мнения о том, что, "хотя в высшей степени вероятно, что воспоминания об арктической родине присутствуют во внешнем смысле Веды, сама арктическая теория не исключает внутреннего смысла позади взятых из природы древних образов и не освобождает нас от необходимости более согласованного и прямого объяснения гимнов к заре".[6] Вся вышеизложенная совокупность применений полярного и психологического подходов при разрешении одних и тех же герменевтических ситуаций убеждает нас в том, что именно второй из них является подлинным ключом к пониманию настоящего смысла древнейших ведических текстов.

[1] SASV. P. 29.
[2] SASV. P. 24.
[3] SASV. P. 170.
[4] SASV. P. 188-189.
[5] SASV. P. 166.
[6] SASV. P. 123.

И в этой связи возникают вопросы о том, было ли излагаемое ими мистическое учение создано ещё во время пребывания предковиндоариев в северных районах и существовала ли уже тогда религиозная община आर्यवर्ण *āryavarṇa* внутри их общества? Факт использования авторами РВ в качестве символа духовного просветления двойственного образа физической ежедневной и полярной зари может быть истолкован вслед за Л.Б.Г.Тилаком в хронологическом ключе и тогда он будет указывать на фиксацию памятником двух различных периодов обитания его составителей (или составителей и их предков) в двух резко отличающихся по своим природно-климатическим характеристикам районах – последовательно севернее и южнее полярного круга. Однако исследователем, придерживающимся мнения о хронологической однородности текста рассматриваемого источника, тот же самый факт может быть истолкован с использованием географического метода и тогда он приводит к выводу об обитании создателей РВ в такой пограничной области Евразии, пребывание в которой позволяло им наблюдать стационарно либо посредством совершения посильных для них путешествий как ежедневные, так и длительные полярные восходы солнца.

Если в дореволюционный период существования российской индологии профессиональные отечественные толкователи РВ не уделили практически никакого внимания предложенной Л.Б.Г.Тилаком теории полярной герменевтики древнейшей ведической религии, то в послереволюционный и постсоветский периоды она была ими замечена и выделились два основных подхода к её восприятию: критический и апологетический. Основные положения первого были сформулированы известными востоковедами индологом Г.М.Бонгард-Левиным и иранистом Э.А.Грантовским в их совместной работе "От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история"[1]. Они обнаруживают в труде индийского учёного целый ряд "преувеличений, ошибок и положений, от которых сейчас в связи с успехами

---

[1]См.: Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983 (далее БЛГ).

современной науки приходится отказаться"[1]; кроме того, по их мнению, многие из приводимых Л.Б.Г.Тилаком в гимнах прямых свидетельств обитания предков индоариев в арктических областях сейчас понимаются по-другому.[2] Общий вывод их таков: не может быть и речи ни о пребывании протоариев в циркумполярном регионе, ни о об их миграции оттуда с наступлением ледниковой эпохи.[3]

Мы согласны с Э.А.Грантовским и Г.М.Бонгард-Левиным в том, что Л.Б.Г.Тилак действительно неоднократно искажает смысл истолковываемых сообщений либо гиперболизирует его, а также слишком смело и без достаточных на то оснований датирует создание изучаемого памятника столь отдалённым временем (см. главу II). Но в то же время мы считаем недостаточно обоснованными и выдвинутые его критиками аргументы. Они ссылаются на трудность и противоречивость истолкования данных источника и справедливо утверждают, что упоминаемое его авторами приближение или начало Пути Света (देवयान *devayāna*) вовсе не обязательно должно означать именно наступление полугодичного лета.[4]

Однако анализ сведений о देवयान *devayāna* и पितृयान *pitryāna* отнюдь не является краеугольным камнем выстраиваемой индийским исследователем системы аргументации. Из всей массы собранных им доказательств Э.А.Грантовский и Г.М.Бонгард-Левин выбирают для критики лишь два самых слабых и косвенных – о шестимесячных дне и ночи в точке полюса и о именовании в санскрите севера высшим (उत्तर *uttara*), а юга низшим (अधर *adhara*). Выяснению природы последнего факта критики посвящают большую часть своей работы; они разбирают схожие представления у других народов индоевропейской языковой семьи и, придерживаясь гипотезы о локализации арийской прародины в причерноморских и прикаспийских степях, выявляют две составляющие его основы – повышение в данном регионе рельефа местности с юга на север и направленность течения пересекающих

---

[1] БЛГ. С. 8-9.
[2] БЛГ. С. 10.
[3] БЛГ. С. 9.
[4] БЛГ. С. 11-12.

его рек с севера на юг.[1] Необходимо отметить, что ни Л.Б.Г.Тилак, ни его критики не приводят ни одного свидетельства из РВ для подтверждения своего истолкования характеристики в санскрите севера как высшего (उत्तर *uttara*), а юга как низшего (अधर *adhara*).

Вместо этого Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский обращают внимание на стих с описанием того, как возвышающийся или превосходный и юный Агни охраняет желанную или милую вершину Рипы (पाति प्रियं रिपो अग्रं *pāti priyaṁ ripo agraṁ*), место или след Птицы (पदं वेः *padaṁ veḥ*), пуп Семиглавого (पाति नाभा सप्तशीर्षाणम् *pāti nābhā saptaçīršāṇam*), путь солнца (पाति यज्वश्चरञं सूर्यस्य *pāti yajvaççarañaṁ sūryasya*) и веселье Светоносных (अग्निः पाति देवानाम् उपमादं ऋष्वः *agniḥ pāti devānām upamādaṁ ṛšvaḥ*) (III.5.5); по мнению учёных, термин रिप *ripa* обозначает землю и в таком случае под вершиной или началом земли (रिपो अग्रं *ripo agraṁ*) надо подразумевать гору, образ которой восходит к общеиндоевропейской мифологии (ср. священные горы Меру у древних индийцев и Хара Березайти у древних иранцев и Рипейские горы у древних греков); кроме того, и все другие элементы вышеизложенного сюжета восходят ко времени совместного обитания предков индоевропейцев в причемноморских и прикаспийских степях и имеют свои аналогии в религиозно-мифологических представлениях их потомков, а именно упоминания об особой птице (वेः *veḥ*), о семичленном делении мира (सप्तशीर्षाणम् *saptaçīršāṇam*) и о его центре (नाभा *nābhā*), о пути солнца (चरञं सूर्यस्य *carañaṁ sūryasya*), об опьянении Светоносных (देवानाम् उपमादं *devānām upamādaṁ*), наконец, о присутствии в этом месте Агни (अग्नि *agni*).[2] Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский указывают на родство термина रिप *ripa* с названием горы в языке хантов – "реп" – и расценивают этот факт как доказательство существования тесных контактов между индоевропейцами и древними финно-уграми, обитавшими в области между Волгой и Зауральем.[3]

С точки зрения его натуралистической интерпретации стих III.5.5 не опровергает, а, напротив, подтверждает выводы Л.Б.Г.Тилака;

---

[1] БЛГ. С. 151-153.
[2] БЛГ. С. 86-89.
[3] БЛГ. С. 90.

но его критики в очередной раз отказываются от анализа наиболее важных пунктов его реконструкции, таких как сообщения о многочисленных зорях до восхода солнца (तानीदहानि बहुलान्यासन् प्राचीनमउदिता सूर्यस्य यतः परि उषः ददृक्षे *tānīdahāni bahulānyāsan prācīnamuditā sūryasya yataḥ pari ušaḥ dadṛkše*) или о длительном течении зари (शश्वत् पुर वि उवास देवि *çaçvat pura vi uvāsa devi*) и её самой затяжной природе (शश्वत्तम *çaçvattama*) или о многих ещё не полностью перешедших в рассвет зорях (अव्युष्ट भूयसीर् उषासः *avyušṭa bhūyasīr ušāsaḥ*), о высоком расположении созвездия Большой Медведицы в ночном небе (अमी य ऋक्ष निहितासः उच्च *amī ye ṛkša nihitāsaḥ ucca*); вместо этого они обращаются к изучению религиозно-мифологических представлений о полярных явлениях у скифов, которые действительно обитали в восточно-европейских степях и лесостепях неподалёку от финноугров, но чьё мировоззрение не составляет предмет изысканий индийского толкователя.[1] Здесь надо напомнить о том, что Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский придерживаются мнения о локализации прародины ариев в юго-восточной Европе между Днепром и Уральскими горами с одной стороны, и между лесом и Чёрным, Азовским и Каспийским морями – с другой. Однако такое предположение является лишь одним из нескольких и среди них далеко не последнюю роль и особенно в наше время играет теория нордического происхождения индоевропейцев.[2] Если принять её аргументы, то восстанавливаемые исследователями контакты между предками индоиранцев и финно-угорских племён могли происходить не к югу и юго-западу, а к северо-западу от ареала обитания последних.

Вышеизложенное сообщение РВ хорошо интерпретируется с применением символического психологического подхода Ш.А.Гхоша: Божественная Воля (अग्नि *agni*) имманентна по отношению к семи оболочкам человеческого существа (सप्तशीर्षाणम् *saptaçīršāṇam*) и расположена одновременно в их средоточии (नाभा *nābhā*) и в высшем центре сознания (रिपो अग्रं *ripo agraṁ*) – не следует забывать о том, что

---

[1] БЛГ. С. 91.

[2] Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000. С. 75-113.

Её порождают в лотосе (पुष्करद् अधि *puškarad adhi*) головы (मूर्धन् *mūrdhan*) (см. выше) с помощью присущей разуму силы видения (अग्निमिन्धानो मनसा धियं सचेत मर्त्यः *agnimindhāno manasā dhiyaṁ saceta martyaḥ*) (VIII.102.22); там вместе с Нею опьяняются Силы Света (देवानाम् उपमादं *devānām upamādaṁ*) и там же проходит путь сияющего Гносиса (चरणं सूर्यस्य *carañaṁ sūryasya*); там запечатлён след птицы или Души (पदं वेः *padaṁ veḥ*) или втайне спрятанный клад Сияния (अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं *avindad divo nihitaṁ guhā nidhiṁ*), замурованный внутри бесконечной скалы Бессознательного (परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *parivītam açmanyanante antar açmani*) как зародыш птицы (वेर् न गर्भं *ver na garbhaṁ*) (см. выше). Такая интерпретация подтверждается ещё одним стихом памятника с упоминанием термина रिप *ripa* – в нём утверждается, что Божественная Воля (अग्नि *agni*) находится в лоне земли (रिप उपस्थे अन्तः *ripa upasthe antaḥ*) (X.8.7).

В качестве дополнительного свидетельства общения двух народов Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский приводят сообщение РВ о некоем Шарабхе (शरभ *çarabha*), для которого Гносис (इन्द्र *indra*) открыл собранный многими Свет Высшего (पारावतं यत् पुरुसम्भृतं वस्वपावृणोः शरभाय *pārāvataṁ yat puru sambhṛtaṁ vasvapāvṛṇoḥ çarabhāya*) и который именуется родственником вдохновенного (ऋषिबन्धवे *ṛšibandhave*) (VIII.100.6); словом शरभ *çarabha* в позднейшей древнеиндийской литературе именуется некий сильный и быстрый многоногий лесной зверь; толкователи приводят в этой связи мнение Б.Мункачи, Э.Леви и Т.Барроу о родстве термина शरभ *çarabha* с названием лося у ханты-мансийских племён – šuorp или šörp.[1]

Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский неоднократно с разною степенью ясности подчёркивают, что весь комплекс представлений об арктических явлениях и некоторые важнейшие элементы своей религиозно-мифологической системы древние арии позаимствовали у предков финноугров, в т.ч. культ опьяняющего экстракта, практику шаманских камланий и полётов, учение о многоуровневом устройстве мироздания, предания о священных северных горах и необычных

---

[1] БЛГ. С. 104-107.

природных феноменах циркумполярного региона.[1] Мы ни в коем случае не можем согласиться с таким подчинённым положением древневедической религии и всё дело могло обстоять как раз наоборот, если только индоевропейцы и финноугры не были ветвями некогда единого народа.[2] Критики Л.Б.Г.Тилака утверждают, что "уже само содержание "полярного" эпического цикла скифов, древних индийцев и иранцев свидетельствует против теории арктической родины ариев".[3] Однако мы уже продемонстрировали, что Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский фактически не обращают никакого внимания на самые важные свидетельства в пользу данной концепции, содержащиеся в самом древнем и наиболее авторитетном историческом документе – РВ.

Наиболее известным представителем апологетического подхода к наследию Л.Б.Г.Тилака является исследовательница индуизма Н.Р.Гусева. Она считает, что современная наука обязана индийскому толкователю двумя основополагающими открытиями: о наличии в древнейших ведических текстах точных описаний природно-климатических явлений циркумполярного региона и о зарождении арийской религии ещё около 40000 г. до н.э.[4] Самого толкователя она называет "непревзойдённым знатоком, воспринимавшим глубокий смысл гимнов"; говорит, что он объяснил значение многих сюжетов и образов РВ и вообще дал ключ для обнаружения места и времени обитания племён древних ариев; предложенную им систему герменевтики оценивает в высшей степени лестно: "Его анализ гимнов нстолько глубок и, главное, достоверен, что о полярной гипотезе следует говорить только как о теории".[5] Н.Р.Гусева принимает следующие аргументы Л.Б.Г.Тилака о наличии в рассматриваемом источнике свидетельств пребывания его авторов в арктической области: о кружении звёздного неба по своей оси, о делении года на

---

[1] БЛГ. С. 107, 108-122, 147-149, 151-153.

[2] О возможности этого говорит известный санскритолог: Барроу Т. Санскрит. М., 1976. С. 27.

[3] БЛГ. С. 91.

[4] ГСА. С. 5.

[5] ГСА. С. 8 и 30-31.

дневную и ночную половины по шесть месяцев, о символизации 6 и 7 месяцев светлого сезона фигурами солярных божеств Адитьев и месяца заходящего солнца персонажем Мартанды, о многосуточной заре, о высоком расположении над горизонтом созвездия Большой Медведицы, о борьбе Индры и Вритры как отражении ежегодного противостояния полярных света и тьмы, о стосуточной арктической ночи на широте Земли Франца Иосифа и архипелагов Северная Земля и Шпицберген.[1] Произведённый нами детальный разбор положений интерпретации РВ Л.Б.Г.Тилака заставляет гораздо более осторожно относиться к предлагаемым им выводам, из которых лишь указания на длящиеся по несколько суток и до восхода солнца зори кажутся имеющими кроме психического ещё и физическое основание.

С этой точки зрения более взвешенной выглядит позиция ещё одного представителя апологетического подхода Р.В.Багдасарова, который расценивает доводы индийского толкователя как убедительные и простые и обращает особое внимание на три из них: о распрягании солярной колесницы посреди неба, об удерживании Индрою порознь неба и земли и вращении их как двух колес по своей оси и о наличии в мифе о борьбе Индры и Вритры упоминаний о десятимесячном светлом сезоне.[2]

В любом случае положительным моментом является резонанс, вызванный в отечественной герменевтике текста РВ полярной теорией интерпретации, разработанной Л.Б.Г.Тилаком, поскольку она ничуть не уступает любой другой натуралистической концепции истолкования содержания памятника и её изучение позволит сделать ещё один шаг к правильному пониманию его подлинного смысла.

---

[1] ГСА. С. 33, 34, 36, 38, 39-40, 49-53.

[2] Багдасаров Р.В. Свастика: священный символ. М., 2001. С. 60-61 и 65.

Глава II.
Астрономическая теория интерпретации Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака.

Л.Б.Г.Тилак известен не только как создатель полярной теории интерпретации РВ, изложенной в его труде "The Arctic Home in the Vedas, being also a new key to the interpretation of many Vedic Texts and Legends" (1903). Сама эта работа рассматривается им как продолжение его первой книги "The Orion or Researches into the antiquity of the Vedas" (1893)[1], в которой исследователь на основании анализа содержащихся в источнике данных приходит к выводу о том, что "зафиксированная в Ригведе традиция безошибочно указывает на период *не позднее* 4000 г. до н.э., когда весеннее равноденствие приходилось на созвездие Ориона или, другими словами, когда Звезда Пса (или Пёс, как указывается в Ригведе) начинала равноденственный год".[2] Для доказательства этого положения учёный предлагает принять разработанную им систему герменевтики целого ряда памятников индоевропейской литературы, составной частью которой и является теория астрономической интерпретации содержания РВ. Очевидно, что последняя представляет собой один из вариантов общего натуралистического подхода к истолкованию текста РВ и что производимая с её помощью датировка памятника выступает как частный случай её применения. Как и в случае с полярной теорией интерпретации РВ, Л.Б.Г.Тилак заявляет о своей независимости от существовавших до него натуралистических концепций герменевтики и отказывается объяснять все сюжеты и образы памятника посредством грозовой или солярной теорий, поскольку помимо зари и грозы существует много других природных явлений, которые могли стать

---

[1] Tilak B.G. The Orion or Researches into the antiquities of the Vedas. Bombay, 1893 (далее ORAV). Ссылки даются по изданию: Tilak S.L. The Orion // Tilak S.L. Collected Works. Volume II: The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology & other essays. Poona, 1975.

[2] ORAV. P. VIII.

физическим прототипом древневедических легенд.[1] Ниже мы попытаемся ответить на два главных вопроса – позволяет ли используемая Л.Б.Г.Тилаком астрономическая теория герменевтики проникнуть в подлинный смысл древнейшей ведической религии и мифологии и действительно ли она даёт возможность относить время составления РВ к периоду ранее 4000 г. до н.э. Являясь сторонниками символического психологического истолкования источника, разработанного Ш.А.Гхошем (см. выше), мы постараемся также при разборе каждой герменевтической ситуации предлагать её альтернативное объяснение.

Л.Б.Г.Тилак в первую очередь анализирует сообщения РВ о способах измерения и подразделения времени древними индоариями и отмечает, что несколько содержащихся в памятнике гимнов с описаниями принесения жертв указывают на значительную степень развитости и сложности жертвоприносительных церемоний; а так как, по его мнению, "ни одна система жертвоприношений не может быть развита без знания месяцев, сезонов и года, не будет слишком смелым предположить, что в Ведические времена должен был существовать календарь для регулирования жертвоприношений" и при измерении времени основными ориентирами служили фазы луны, смена времён года и движение солнца по северной и южной небесным полусферам.[2]

Исследователь в этой связи ссылается на тот факт, что древнейшие ведические год (संवत्सर *saṁvatsara*) и жертва (यज्ञ *yajña*) описываются как обладающие общими или точнее одинаковыми характеристиками и поэтому могут рассматриваться как взаимозаменяемые термины – по его словам, именно к такому выводу приводит изучение сообщений об имитирующем годичный курс движения солнца и состоящем из двух частей по 6 тридцатисуточных месяцев в каждой жертвоприношении (सत्त्र *sattra*): т.к. календарь использовался для регулярного совершения жертвенных церемоний утром и вечером, с наступлением новой и полной лун и в начале сезона и года, то естественно с завершением годичного ритуального цикла

---

[1] См.: ORAV. P. 79.
[2] ORAV. P. 8-9.

завершался и соответствующий ему временной промежуток и в результате этого произошло отождествление года (संवत्सर *saṁvatsara*) и жертвоприношения (यज्ञ *yajña*).[1] Однако такая реконструкция производится учёным по данным гораздо более поздних по сравнению с РВ памятников, что признаёт и сам Л.Б.Г.Тилак.[2] Он считает, что рассматриваемый источник тем не менее содержит косвенные упоминания об известной авторам гимнов взаимосвязи года (संवत्सर *saṁvatsara*) и жертвоприношения (यज्ञ *yajña*), поскольку жертвоприносители обозначаются термином ऋत्विजः *ṛtvijaḥ*, образованным от ऋतु *ṛtu* "сезон" или "время года" и यज् *–yaj–* "жертвовать" и переводящимся как "season sacrificers"; поэтому, по словам исследователя, в них надо видеть не только жертвователей, но и хранителей времени.[3] Слово ऋतु *ṛtu* образовано от глагольного корня अर् *–ar–* или ऋ *–ṛ–* "двигать(ся)" посредством присоединения суффикса तु *tu* и в этом смысле действительно может использоваться для обозначения хода времени, но при этом нельзя забывать о том, что от того же глагольного корня अर् *–ar–* или ऋ *–ṛ–* образовано причастие совершенного вида ऋत *ṛta* "нечто запущенное в движение/ закон/ порядок/ истина".[4] Мы уже неоднократно в предыдущей главе приводили стих РВ с сообщением его автора о том, что он получил от Бога или Отца (पितुष् *pituš*) Мудрость или Ум Истины (मेधां ऋतस्या *medhāṁ ṛtasyā*) и в результате этого достиг духовного просветления или родился как Сияющий Гносис (अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ sūrya ivājani*) (अहं इद्धि पितुष् परि मेधां ऋतस्या जग्रभ अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ iddhi pituš pari medhāṁ ṛtasyā jagrabha ahaṁ sūrya ivājani*) (VIII.6.10) – а это с неопровержимостью свидетельствует о психологической природе ऋत *ṛta* и в таком случае однокоренное с ним и родственное ему понятие ऋतु *ṛtu* будет обозначать различные этапы на пути к Богопознанию через самопознание и ऋत्विजः *ṛtvijaḥ* являются исполнителями

---

[1] ORAV. P. 9-10.
[2] ORAV. P. 8.
[3] ORAV. P. 10.
[4] Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982. С. 34; она же: Язык и стиль ведийских риши. М., 1993. С. 14.

самопожертвования в соответствии с особенностями проявления в них (ऋतु *ṛtu*) Божественной Истины (ऋत *ṛta*).[1]

Л.Б.Г.Тилак переходит далее к изучению основных частей года и начинает с календарного дня (सावन *sāvana*); исследователь отмечает, что и в этом случае этимология слова सावन *sāvana*, производимого от глагольного корня सु *–su–* "жертвовать выжиманием" и переводящегося им как "жертвенный день", подтверждает практику употребления ритуала для наблюдения за течением времени и его подразделения; учёный приводит сообщение РВ о колесе с двенадцатью косяками и с укреплёнными в нём трёмя сотнями и шестидесятью движущимися и в то же время неподвижными колышками (द्वादश प्रधयश्चक्रमेकं तस्मिन् साकं त्रिशता न शङ्कवो अर्पिताः षष्टिर्न चलाचलासः *dvādaça pradhayaçcakramekaṁ tasmin sākaṁ triçatā na çaṅkavo arpitāḥ šaṣṭirna calācalāsaḥ*) (I.164.48) – он видит здесь указание на то, что тридцать календарных дней (सावन *sāvana*) образуют месяц и двенадцать таких месяцев составляют год (संवत्सर *saṁvatsara*).[2] Мы в принципе согласны с тем, что в данном стихе действительно упоминается год из двенадцати тридцатисуточных месяцев; однако в нём не упоминается термин सावन *sāvana* и надо отметить, что он вообще не встречается в РВ. В её гимнах можно обнаружить только родственное ему слово सवन *savana*, происходящее от того же глагольного корня सु *–su–* и обозначающее процесс выдывливания или выжимания; однако и в этом случае возможна глубинная психологическая трактовка, поскольку то же самое слово सवन *savana* может быть произведено от глагольного корня सू *–sū–* и тогда оно несёт в себе значение психического возбуждения или побуждения; по нашему мнению, в основе обоих трактовок лежит понимание духовной деятельности как жертвоприношения.[3]

Затем Л.Б.Г.Тилак отмечает, что обычное обозначение месяца в санскрите (मास *māsa*) и других индоевропейских языках указывает на его лунную синодическую природу; в таком случае он не должен совпадать с состоящим из тридцати календарных дней (सावन *sāvana*)

---

[1] Семененко А.А. О природе древневедических жрецов. С. 119 и 129.
[2] ORAV. P. 11.
[3] Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. С. 62.

солнечным месяцем и такое же несовпадение будет наблюдаться между солярным годом из 360 календарных дней и лунным годом из 354 календарных дней; по словам исследователя, эти противоречия можно было исправить только посредством наблюдения начала годового сезонного цикла и добавления особого месяца из дополнительных календарных дней к лунному году; учёный приводит в этой связи стих РВ с упоминанием двенадцати месяцев с потомством и рождающегося впридачу (मासो द्वादश प्रजावताः य उपजायते *māso dvādaça prajāvataḥ ya upajāyate*) (I.25.8) – по его мнению, здесь говорится о прибавлении особого периода (य उपजायते *ya upajāyate*) для согласования лунного и солнечного счёта времени; к этому исследователь присовокупляет сообщение о двенадцатидневном услаждающем сне Рибху у гостеприимного солнца (Агохья) и их работе по проведению рек и орошению низин, выращиванию растений в пустынных землях и созданию прекрасных полей (द्वादश द्यून् यद् अगोह्यस्य अतिथ्ये रणन्न् ऋभवः ससन्तः । सुक्षेत्राकृण्वन्न् अनयन्त सिन्धून् धन्वातिष्ठन्न् ओषधीर् निम्नम् आपः *dvādaça dyūn yad agohyasya atithye raṇann ṛbhavaḥ sasantaḥ / sukšetrākṛṇvann anayanta sindhūn dhanvātišṭhann ošadhīr nimnam āpaḥ*) (IV.33.7) – по словам Л.Б.Г.Тилака, в данном отрывке описывается метод хронологической корректировки посредством присоединения к лунному году из нескольких сезонов (Рибху) двенадцати добавочных календарных дней (354+12=366).[1] Для подобной реконструкции существенно важно прочно обосновать гипотезу о том, что Рибху действительно являются в РВ персонификациями или духами времён года. С этой целью учёный указывает на тот факт, что в древнейших ведических гимнах данные персонажи связаны с годичным циклом времени (संवत्सर *saṁvatsara*) – так, они в течение года охраняют корову или лучи света (см. главу I), режут её мясо и возят навоз или корм и благодаря этим трудам достигают бессмертия (यत् संवत्सम् ऋभवो गाम् अरक्षन् यत् संवत्सम् ऋभवो मा अपिंशन्। यत् संवत्सम् अभरन् भासो अस्यास् ताभिः शमीभिर् अमृतत्वम् आशुः *yat saṁvatsam ṛbhavo gām arakšan yat saṁvatsam ṛbhavo mā apiṁçan yat saṁvatsam abharan bhāso asyās tābhiḥ çamībhir amṛtatvam āçuḥ*) (IV.33.4) или же за год из смертных превращаются в бессмертных (मर्तासः सन्तो

---

[1] ORAV. P. 11-12; Müller M.F. A history of ancient Sanskrit literature. L., 1859. P. 212-213.

अमृतत्वमानशुः ऋभवः संवत्सरे *martāsaḥ santo amṛtatvamānaçuḥ ṛbhavaḥ saṁvatsare*) (I.110.4); сюда же исследователь относит упоминания о пребывании Рибху на протяжении двенадцати дней в гостях у Нескрываемого или солнца (अगोह्यस्य *agohyasya*) якобы в конце их годичного курса (द्वादश द्यून् यद् अगोह्यस्य अतिथ्ये रणन्न् ऋभवः ससन्तः *dvādaça dyūn yad agohyasya atithye raṇann ṛbhavaḥ sasantaḥ*) (см. выше) и об их опьянении вместе с сезонами (ऋतुभिर् ऋभवो मादयध्वम् *ṛtubhir ṛbhavo mādayadhvam*) (IV.34.2); в источнике говорится о трёх Рибху (I.161.9-10; IV.33.5) и о четвёртом жертвоприношении посредством сезонов для Дарителя богатств (यत् त्वा तुरीयं ऋतुभिर् द्रविणोदो यजामहे *yat tvā turīyaṁ ṛtubhir draviṇodo yajāmahe*) (I.15.10); на основании всей вышеизложенной информации Л.Б.Г.Тилак делает вывод о том, что Рибху действительно являются персонификациями трёх древнейших из известных ариям времён года и что появление образа Дарителя богатств (द्रविणोदो *draviṇodo*) указывает на выделение ими в своём календаре ещё одного сезона по мере продвижения из своей первоначальной прародины.[1]

Однако подобная реконструкция вызывает многочисленные вопросы, поскольку основывается на использовании одних гипотез для подтверждения других и узком внеконтекстном анализе данных памятника, а также характеризуется наличием противоречий.

Так, учёный утверждает, что авторы РВ знали календарь из 360 жертвенных дней (सावन *sāvana*) и двенадцати месяцев (मासो द्वादश *māso dvādaça*); далее он говорит, что для согласования солярного и лунного годовых рассчётов времени они должны были присоединять 12 дней (द्वादश द्यून् *dvādaça dyūn*) ко второму из них; в приводимом исследователем вычислении эти дополнительные сутки прибавляются к 354 составляющим лунный год и в результате получается число 366; однако учёный не приводит ни одного доказательства из РВ, указывающего на знакомство её составителей с календарём из 366 дней.

По мнению исследователя, двенадцатидневный сон Рибху в гостях у Агохьи (द्वादश द्यून् यद् अगोह्यस्य अतिथ्ये रणन्न् ऋभवः ससन्तः *dvādaça dyūn yad agohyasya atithye raṇann ṛbhavaḥ sasantaḥ*) обозначает двенадцать священных ночей или период замедления хода сезонного

---

[1] ORAV. P. 126-127.

цикла; причём факт их сна тесно связан с их деятельностью по орошению низин и выращиванию растений в пустынных местностях и созданию прекрасных полей в результате проведения рек (सुक्षेत्राकृण्वन्न् अनयन्त सिन्धून् धन्वातिष्ठन्न् ओषधीर् निम्नम् आपः *sukšetrākṛṇvann anayanta sindhūn dhanvātišṭhann ošadhīr nimnam āpaḥ*); в переводе Л.Б.Г.Тилака они делают это перед отдыхом, а у Т.Я.Елизаренковой – после него; однако другое сообщение чётко указывает на то, что Рибху провели воду в низины и вырастили траву на возвышенностях именно во время сна в жилище Агохьи (उद्वत्स्वस्मा अकृणोतन तृणं निवत्स्वपः अगोह्यस्य यदसस्तना गृहे ऋभवो *udvatsvasmā akṛṇotana tṛnaṁ nivatsvapaḥ agohyasya yadasastanā gṛhe ṛbhavo*) (I.161.11). На самом деле сон Рибху является лишь символом их бессознательной жизнедеятельности, поскольку в следующих стихах уточняется, что они с закрытыми глазами двигались наощупь по различным мирам (सम्मील्य यद् भुवना पर्यसर्पत *sammīlya yad bhuvanā paryasarpata*) (I.161.12) и что лишь через год открыли глаза (संवत्सर इदमद्या व्यख्यत *saṁvatsara idamadyā vyakhyata*) (I.161.13). Получается, что Рибху находятся в сомнамбулическом состоянии в жилище Агохьи не только 12 дней (द्वादश द्यून् *dvādaça dyūn*), но и весь год (संवत्सर *saṁvatsara*); можно даже предположить, что первые символизируют двенадцать месяцев (मासो द्वादश *māso dvādaça*) последнего. В любом случае факт сна Рибху нельзя использовать как отличительный признак 12 дней (द्वादश द्यून् *dvādaça dyūn*) и это ещё более уменьшает вероятность идентификации их как дополнительных и используемых для согласования лунного и солярного рассчётов времени.

В сообщении о двенадцати имеющих потомство месяцах и рождающемся впридачу (मासो द्वादश प्रजावताः य उपजायते *māso dvādaça prajāvatāḥ ya upajāyate*) можно видеть не только упоминание о прибавлении определённого числа суток к лунному году для корректировки календаря, как это делают Л.Б.Г.Тилак и Т.Я.Елизаренкова; в главе I мы уже продемонстрировали, что год обозначает в РВ процесс духовного рождения личности как носителя Божественной Речи (संवत्सरं शशयाना ब्राह्मणा व्रतचारिणः वाचं पर्जन्य जिन्वितां प्र मण्डूका अवादिषुः *saṁvatsaraṁ çaçayānā brāhmaṇā vratacāriṇaḥ vācaṁ parjanya jinvitāṁ pra maṇḍūkā avādišuḥ*) (VII.103.1) и что именно через двенадцать месяцев (देवहितिं जुगुपुर् द्वादशस्य ऋतुं नरो न प्र मिनन्ति एते *devahitim*

jugupur dvādaçasya ṛtuṁ naro na pra minanti ete) (VII.103.9) Она начинает говорить через него (ब्राह्मणासः वाचं अक्रत ब्रह्म कृण्वन्तः परिवत्सरीणम् *brāhmaṇāsaḥ vācaṁ akrata brahma kṛṇvantaḥ parivatsarīṇam* и ब्राह्मणासो वदन्तः *brāhmaṇāso vadantaḥ*) (VII.103.8 и 7); таким же образом и в рождающемся впридачу (य उपजायते *ya upajāyate*) можно видеть нового сверх– и вневременного духовного человека.

Аналогично и в Агохье или "Том, кого нельзя скрыть" (अगोह्य *agohya*) мы видим не физическое солнце, в доме которого Рибху или времена года почему-то спали, а тщетно скрываемую Бессознательным человеческую душу, в союзе с которой Искусные (ऋभवः *ṛbhavaḥ*) совершают свои многочисленные деяния.

Для Л.Б.Г.Тилака дополнительным доказательством сезонной природы Рибху является их тройственное число, однако в РВ упоминаются пять времён года – весна (वसन्त *vasanta*) (X.90.6; X.161.4), лето (ग्रीष्म *grīšma*) (X.90.6), дождливый сезон (प्रावृषीणं *prāvṛšīṇaṁ* и प्रावृष्य *prāvṛšya* от वर्ष *varša*) (VII.103.3, 7 и 9), осень (शरद् *çarad*) (напр., I.72.3; I.86.6; I.89.9; I.179.1; II.12.1; X.90.6) и зима (हिम *hima* или हेमन्त *hemanta*) (напр., I.34.1; I.64.14; I.116.8; I.119.6; X.161.4). Даже если мы вслед за большинством натуралистических интерпретаторов используем метод псевдохронологического дробления текста источника, то и в этом случае одновременно (в X мандале) будут упоминаться четыре времени года – весна (वसन्त *vasanta*), лето (ग्रीष्म *grīšma*), осень (शरद् *çarad*) и зима (हेमन्त *hemanta*). Из этого затруднения можно было бы выйти путём присоединения к трём Рибху Дравинодаса или Дарителя богатств, но для этого необходимо доказать сезонную природу последнего. Л.Б.Г.Тилак находит такое доказательство в сообщении о четвёртом жертвоприношении Дравинодасу посредством сезонов (ऋतुभिर् *ṛtubhir*) (यत् त्वा तुरीयं ऋतुभिर् द्रविणोदो यजामहे *yat tvā turīyaṁ ṛtubhir draviṇodo yajāmahe*) (I.15.10), однако выражение ऋतुभिर् *ṛtubhir* может быть понято и как "в соответствии со временем Истины"; и что именно так надо понимать его, подтверждают многочисленные употребления в том же гимне синонимичного слова ऋतुना *ṛtunā* "в предназначенное Истиной время" (I.15.1, 2, 3, 4, 5, 6, 11 и 12). То же самое можно сказать и об опьянении Рибху (ऋतुभिर् ऋभवो मादयध्वम् *ṛtubhir ṛbhavo mādayadhvam*). Однако ещё более важно то, что Дарителем богатства (द्रविणोद *draviṇoda*)

именуется не одно из времён года, а имманентная Божественная Воля (अग्नि द्रविणोदां *agni draviṇodāṁ*) (I.96.1, 2, 3, 4, 5, 6 и 7). Ей предназначено четвёртое жертвоприношение (यत् त्वा तुरीयं ऋतुभिर् द्रविणोदो यजामहे *yat tvā turīyaṁ ṛtubhir draviṇodo yajāmahe*) и оно не может быть одним из сезонов, поскольку в другом стихе Дравинодас пьёт из трёх кубков призывателя (होत्रा *hotrā*), очистителя (पोत्रा *potrā*) и приводителя (नेष्ट्रा *neṣṭrā*) и затем его приглашают испить из своего собственного бессмертного и неприкосновенного кубка Дарителя богатств (अपाद् होत्रादुत पोत्रादमत्तोत नेष्ट्रादजुषत प्रयो हितम्। तुरीयं पात्रममृक्तममर्त्यं द्रविणोदाः पिबतु द्राविणोदसः *apādd hotrāduta potrādamattota neṣṭrādajušata prayo hitam / turīyaṁ pātramamṛktamamartyaṁ draviṇodāḥ pibatu drāviṇodasaḥ*) (II.37.4). Необходимо напомнить о том, что функции призывателя (होतर् *hotar*), очистителя (पोतर् *potar*) и приводителя (नेष्टर् *neṣṭar*) выполняет сама Божественная Воля (अग्नि *agni*)[1] и Она же воспевается как Даритель богатств (द्रविणोदां *draviṇodāṁ*). Т.о. автор гимна просит Её насладиться своей собственной деятельностью по очищению человеческого существа (पोत्रा *potrā*), призыву (होत्रा *hotrā*) и приведению (नेष्ट्रा *neṣṭrā*) в него Сил Света (देवा *devā*) и наделению его бессмертными и неприкосновенными (पात्रममृक्तममर्त्यं *pātramamṛktamamartyaṁ*) Богатствами Духа (द्राविणोदसः *drāviṇodasaḥ*). Но почему именно четвёртое жертвоприношение предназначено для Дарителя богатств (यत् त्वा तुरीयं ऋतुभिर् द्रविणोदो यजामहे *yat tvā turīyaṁ ṛtubhir draviṇodo yajāmahe*) и почему именно четвёртая чаша исполнена бессмертных и неприкосновенных Богатств (तुरीयं पात्रममृक्तममर्त्यं द्राविणोदसः *turīyaṁ pātramamṛktamamartyaṁ drāviṇodasaḥ*)? Ответить на этот вопрос помогает гипотеза Ш.А.Гхоша о психокосмографическом значении чисел в РВ – в обоих случаях подразумеваются, по нашему мнению, четыре приносимых в жертву Божественной Воле тела или оболочки человеческого существа: физическое (पृथिवी *pṛthivī*), жизненное (अन्तरिक्ष *antarikša*), ментальное (द्यौ *dyau*) и надразумное сознательное (स्वर् *svar*).

Одним из последних аргументов для сезонной характеристики Рибху у Л.Б.Г.Тилака остаётся их работа, по внешнему виду и при буквальном её понимании выступающая как описание природно-

---

[1] См.: Семененко А.А. О природе древневедических “жрецов”. С. 115-117.

климатических метаморфоз в результате смены времён года – реки становятся полноводными и разливаются в низинах, растения появляются в пустынных местах и поля покрываются травой (ऋभवः सुक्षेत्राकृण्वन्न् अनयन्त सिन्धून् धन्वातिष्ठन्न् ओषधीर् निम्नम् आपः *ṛbhavaḥ sukšetrākṛṇvann anayanta sindhūn dhanvātišṭhann ošadhīr nimnam āpaḥ*) – казалось бы, нет ничего более натуралистического. Однако нельзя забывать о психологическом символическом значении образов и сюжетов РВ. Так, слово क्षेत्र *kšetra* происходит от глагольного корня क्षि *–kši–* "жить/ обитать/ пребывать" и соответственно может быть переведено не только как "землевладение/ поле/ область/ страна", но и как "мир" или "местообиталище". Искусные (ऋभवः *ṛbhavaḥ*) создают в человеке Совершенный Мир (सुक्षेत्राकृण्वन्न् *sukšetrākṛṇvann*) или Широкий Мир Сияний (क्षेत्रम् उरु ज्योतींसि *kšetram uru jyotīṁsi*) (IX.91.6) психического сердца (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (VI.9.6) или Мир Счастья (भद्रे क्षेत्रे *bhadre kšetre*), где находятся Любовь (मित्र *mitra*) и Истинная Речь Бога (वरुण *varuṇa*) (V.62.7). Там текут воды Света (स्वर्वतीर् अपः *svarvatīr apaḥ* или ज्योतिषापस् *jyotišāpas*) (I.10.8; V.2.11; IV.38.10) и потоки Сладости (सिन्धुं मधुमन्तम् *sindhuṁ madhumantam*) (I.112.9). Под покровами Неведения наощупь (सम्मील्य यद् भुवना पर्यसर्पत *sammīlya yad bhuvanā paryasarpata*) из земли Бессознательного рождается вибрирующий от экстатического вдохновения (क्षेत्राद् आ विप्रं जनथो विपन्यया *kšetrād ā vipraṁ janatho vipanyayā*) (I.119.7) Человек Растений (पुरुषं ओषधीनाम् *purušaṁ ošadhīnām*) (X.51.8) или возрастающе проявляющихся Сил Света (ओषधीर् देवीर् *ošadhīr devīr*) (X.97.4). Т.о. выращивание Искусными растений в пустынной земле (ऋभवः धन्वातिष्ठन्न् ओषधीर् *ṛbhavaḥ dhanvātišṭhann ošadhīr*) обозначает духовную колонизацию несознательной материи лучами Гносиса (ओषधीर् देवीर् *ošadhīr devīr*) и превращение её в совершенную субстанцию-носителя Света (सुधन्वन् *sudhanvan*)[1], детьми которой (सौधन्वना *saudhanvanā*) Рибху и являются (I.161.2, 7 и 8; IV.35.1 и 8). Правильность такой интерпретации проанализированных выше сообщений подтверждается и буквальным значением термина ओषधी *ošadhī*, который образуют глагольные корни उष् *–uš–* "сверкать/ сиять" и धा *–dhā–* "помещать/ ставить" и который переводится буквально как

[1] См.: SASV. P. 326.

"вместилища Света".[1]

Ещё одним препятствием для принятия гипотезы Л.Б.Г.Тилака о сезонной природе образов Рибху является тот факт, что у каждого из них есть своё имя – одного зовут ऋभु *ṛbhu* или Искусным, другого विभ्व *vibhva* или Распространяющимся, третьего वाज *vāja* или Изобильным (I.161.6; IV.33.3; IV.34.1) – и в то же время они все вместе без различия могут именоваться не только Искусными (ऋभवः *ṛbhavaḥ*) (I.161.4, 11 и 13; IV.33.1-2, 4-8 и 10-11; IV.34.2-4 и 10-11; IV.35.1-7 и 9; IV.36.1-9; IV.37.6; VII.48.2), но и Изобильными (वाजाः *vājāḥ*) (IV.34.3-5; IV.35.6; IV.36.2-4 и 7; IV.37.1, 3 и 7-8; VII.48.1), и Господами искусных (ऋभुक्षणो *ṛbhukšaṇo*) (IV.37.5 и 7-8; VII.48.1), и Распространяющимися (विभु *vibhu*) (VII.48.1-2); но вряд ли возможно именование одного времени года названием другого вплоть до взаимозаменяемости.

Т.о. ничто не указывает на то, что нам следует принять гипотезу Л.Б.Г.Тилака о Рибху как о персонификациях сезонов года. Мы соглашаемся с мнением Ш.А.Гхоша о том, что они символизируют энергии Гносиса (इन्द्रस्य सूनो शवसो नपातो *indrasya sūno çavaso napāto*) (IV.37.4), которые принимают на себя смертные оболочки человеческих тел и в результате годичного труда становятся бессмертными (मर्तासः सन्तो अमृतत्वमानशुः ऋभवः संवत्सरे *martāsaḥ santo amṛtatvamānaçuḥ ṛbhavaḥ saṁvatsare*) (I.110.4).[2] В свете вышеизложенного можно предложить и отличную от поверхностной хронологической интерпретацию сюжета о двенадцатидневном сне Искусных в блаженном союзе с Нескрываемой душою (द्वादश द्यून् यद् अगोह्यस्य अतिथ्ये रणन्न् ऋभवः ससन्तः *dvādaça dyūn yad agohyasya atithye raṇann ṛbhavaḥ sasantaḥ*); одним из деяний Рибху является создание на зависть Творцу четырёх ярко сверкающих подобно дням кубков из одного (विभ्राजमानांश् चमसां अहेवावेनत् त्वष्टा चतुरो ददृश्वान् *vibhrājamānāṁç camasāṁ ahevāvenat tvašṭā caturo dadṛçān*) (IV.33.6) – по Ш.А.Гхошу, этот миф описывает возведение ими на базе тела физического сознания (पृथिवी *pṛthivī*) ещё трёх – витального (अन्तरिक्ष *antarikša*), ментального (द्यौ *dyau*) и каузального или

---

[1] См.: Надь Г. Греческая мифология и поэтика. Пер. с англ. Гринцера Н.П. М., 2002. С. 141 и 199. Прим. 16.

[2] См.: SASV. P. 326-330.

идеального (स्वर् *suar* или ऋत *ṛta*)[1]; трёхколесная колесница Рибху (रथस् त्रिचक्रः *rathas tricakraḥ*) (IV.36.1) явно символизирует присущие им качества Сознательного Блаженного Бытия (सत्चित्आनन्द *sat–cit–ānanda*) и в таком случае двенадцать дней или вспышек (द्वादश द्यून् *dvādaça dyūn*) будут обозначать наполнение этими качествами всех четырёх вышеупомянутых оболочек человеческого существа.

Л.Б.Г.Тилак утверждает, что причиной отождествления года (संवत्सर *saṁvatsara*) и жертвы (यज्ञ *yajña*) в РВ является чисто внешнее совпадение хода ритуала и астрономических и связанных с ними природно-климатических явлений, фиксируемое и оформляемое календарём. Однако мы уже неоднократно продемонстрировали факт более глубокого понимания времени авторами памятника – они не только постоянно используют его как символ протекания процесса духовного развития человека, но и само временное течение его бытия рассматривают как форму жертвоприношения Божественному; об этом наглядно свидетельствует стих с описанием того, что когда Силы Света (देवा *devā*) жертвовали посредством человеческого существа, то оно выступало в качестве жертвы, а вёсны, лета и осени его жизни служили им соответственно жертвенным маслом, материалом для костра и возлиянием (यत् पुरुषेण हविषा देवा यज्ञमतन्वत। वसन्तोअस्यासीळाज्यं ग्रीष्म इध्मः शरद् धविः *yat purušeṇa havišā devā yajñamatanvata / vasantoasyāsīḷājyaṁ grīšma idhmaḥ çarad dhaviḥ*) (X.90.6).

Л.Б.Г.Тилак ставит далее вопрос о том, является ли описываемый РВ солярный год (संवत्सर *saṁvatsara*) тропическим или звёздным; учёный отмечает, что смена сезонов в зависимости от прецессии равноденствий в высшей степени незначительна и становится заметной лишь по прошествии сотен лет; отсюда исследователь делает вывод, что авторы гимнов определяли положение солнца с помощью метода утреннего наблюдения расположенной рядом с ним ближайшей звезды; т.о. год должен был быть звёздным, а не тропическим, поскольку движение равноденствий ещё долгое время не было известно древним индийцам.[2] Однако

---

[1] См.: SASV. P. 329.
[2] См.: ORAV. P. 14.

всё это не имеет ничего общего с герменевтикой текста памятника, т.к. он не содержит какой-либо информации по этому поводу.

Л.Б.Г.Тилак утверждает, что древнейший ведический год делился на две половины – одна соответствовала времени движения солнца от самой южной точки его эклиптики в северную небесную полусферу или к северу от экватора и поэтому называлась उत्तरायण *uttarāyaṇa* или "высший путь (года)", другая совпадала со временем обратного перемещения светила от самой северной точки его эклиптики в южную небесную полусферу или к югу от экватора и поэтому именовалась दक्षिणायण *dakśiṇāyaṇa* или "южный путь (года)"; но в рассматриваемом источнике вышеупомянутые термины не употребляются и учёный указывает, что их эквивалентами в РВ являются देवयान *devayāna* или Путь Света и पितृयान *pitryāna* или Путь Отцов или Защитников; при этом ему приходится признать, что данные понятия не имеют в РВ хронологического либо астрономического значения (см. главу I); фактически единственным доказательством гипотезы Л.Б.Г.Тилака служит сообщение о том, что Божественная Воля (अग्नि *agni*) знает дорогу или Путь Света посредством сезонов (विद्वान् पथ ऋतुशो देवयानान् *vidvān patha ṛtuço devayānān*) (X.98.11).[1] Однако слово ऋतुशो *ṛtuço* может означать знание Ею правильного времени движения (ऋतु *ṛtu*) по Пути Света (देवयान *devayāna*). Отсутствие каких-либо подтверждающих его теорию сведений РВ не беспокоит Л.Б.Г.Тилака и он продолжает уже совершенно без опоры на текст памятника утверждать, что देवयान *devayāna* или उत्तरायण *uttarāyaṇa* понималась как состоящая из шести месяцев, охватывала весенний, летний и дождливый сезоны и длилась в период движения солнца к северу от экватора между точками весеннего и осеннего равноденствий.[2] Далее исследователь развивает систему своих бездоказательных предположений и указывает, что год (संवत्सर *saṁvatsara*), первое полугодие (देवयान *devayāna* или उत्तरायण *uttarāyaṇa*), весна (वसन्त *vasanta*) и система жертвоприношений (सत्त्र *sattra*) все начинались в день весеннего равноденствия и что день осеннего

[1] См.: ORAV. P. 16-21.
[2] См.: ORAV. P. 19.

равноденствия был центральным днём года (विषूवान् *višūvān*) и знаменовал собою начало второй половины года (दक्षिणायण *dakšiṇāyaṇa* или पितृयान *pitṛyāna*).[1] Из всего вышеперечисленного РВ упоминает только слово विषूवत् *višūvat* (I.84.10; I.164.43) и в обоих случаях оно не имеет никакой связи с членением года и означает просто "посередине".

Рассмотрев вопрос о времени и способах его измерения древними индоариями, Л.Б.Г.Тилак переходит к поиску в памятнике данных о различных астрономических объектах и явлениях. Он полагает, что в результате наблюдения движения солнца по небесной орбите и фиксации этого процесса с помощью стационарно расположенных рядом с движущимся светилом звёзд авторы Вед разделили астрономический пояс вдоль солярной эклиптики на 27 отрезков по находящимся на них созвездиям (नक्षत्र *nakšatra*).[2]

Учёный утверждает, и в этом к нему присоединяются такие натуралистические интерпретаторы как Т.Я.Елизаренкова, что в РВ упоминаются созвездия Агха и Арджуни (X.85.13) и что в том же гимне говорится о накшатрах вообще и о движениях луны и солнца как причинах смены времён года (X.85.1-5 и 18-19).[3] Однако содержащиеся в этих стихах сообщения можно прочитать совершенно по-другому с учётом их прямого смысла и символического психологического значения. В самом начале автор гимна заявляет, что земля поддерживается Правдой или Истиной (सत्येनोत्तभिता भूमिः *satyenottabhitā bhūmiḥ*) (1), что сразу же демонстрирует явную неадекватность буквального натуралистического истолкования. Затем говорится о том, что Сияющий поддерживает свет (सूर्येणोत्तभिता द्यौः *sūryenottabhitā dyauḥ*) (1). Под Сияющим (सूर्य *sūrya*) здесь подразумевается отнюдь не физическое солнце, а светоносный Сверхразум (अहम् मनुर् अभवं सूर्यश् चा *aham manur abhavaṁ sūryaç cā*) (IV.26.1); и важным моментом является то, что именно Он именуется сыном Правды или Истины (इन्द्रं सूनुं सत्यस्य *indraṁ sūnuṁ satyasya*) (VIII.69.4). Т.о. в первой строке стиха содержится описание того, как Гносис управляет мирами физической

---

[1] См.: ORAV. P. 16, 20 and 25.

[2] См.: ORAV. P. 26; Műller M.F. A history of ancient Sanskrit literature. P. 212.

[3] См.: ORAV. P. 119.

природы и светоносного ума (यो अक्षेणेव चक्रिया शचीभिर् विश्वक् तस्तम्भ पृथिवीम् उत द्याम् *yo akšeṇeva cakriyā çacībhir viçvak tastambha pṛthivīm uta dyām*) (X.89.4). Во второй строке указывается, что Истиной существуют Дети Бесконечности и установлен в небе ума выжатый (ऋतेनादित्यास्तिष्ठन्ति दिवि सोमो अधि श्रितः *ṛtenādityāstišṭhanti divi somo adhi çritaḥ*). Очень важно установить природу последнего персонажа – выжатого (सोम *soma*) – поскольку во втором стихе сообщается, что им сильны Дети Несвязанности и земля и он же находится в лоне созвездий (सोमेनादित्या बालिनः सोमेन पृथिवी मही। अथनक्षत्राणामेषामुपस्थे सोम आहितः *somenādityā bālinaḥ somena pṛthivī mahī / athanakšatrāṇāmešāmupasthe soma āhitaḥ*).

Но прежде всего обратим своё внимание на то, действительно ли в РВ термин नक्षत्र *nakšatra* означает созвездие. Источник упоминает мощное небесное тело Всех Сил Света и говорит о том, что оно Их потоком заполнило землю тела и небо ума (दृह्लो नक्षत्र उत विश्वदेवो भूमिमातान् द्यां धासिनायोः *dṛḷho nakšatra uta viçvadevo bhūmimātān dyāṁ dhāsanāyoḥ*) (VI.67.6). Этим небесным телом является само лучащееся гимнами гностическое Светило (सूर्यः नक्षत्रमर्च्चिवत् *sūryaḥ nakšatramarcivat*) (VII.81.2). Его поднимает в уме Божественная Воля и Оно даёт вечный супраментальный Свет людям (अग्ने नक्षत्रमजरमा सूर्यं रोहयो दिवि। दधज्ज्योतिर्जनेभ्यः *agne nakšatramajaramā sūryaṁ rohayo divi dadhajjyotirjanebhyaḥ*) (X.156.4). Его проталкивает вверх (प्र ऋष्वं नुनुदे नक्षत्रम् *pra ṛšvaṁ nunude nakšatram*) Истинная Речь (वरुण *varuṇa*) (VII.86.1). И в этом нет никакого противоречия, поскольку при личном контакте с этими двумя аспектами Всевышнего автор гимна осознаёт их идентичность (अधा न्वस्य सन्दृशं जगन्वानग्नेरनीकं वरुणस्य मंसि *adhā nvasya sandṛçaṁ jaganvānagneranīkaṁ varuṇasya maṁsi*) (VII.88.2). Но ещё интереснее то, что небесным телом является имманентная всем людям Божественная Воля (वैश्वानरं अग्निं नक्षत्रं *vaiçvānaraṁ agniṁ nakšatraṁ*) (X.88.13) и, более того, именно Её Силы Света порождают в небе ума (दिवि देवासो अग्निमजीजन् *divi devāso agnimajījan*) (X.88.10) как Светоч (सूर्यम् *sūryam*) (X.88.11) – рождённый в голове и выношенный мышлением (शीर्षतो जातं मनसाविमृष्टम् *çīršato jātaṁ manasāvimṛšṭam*) (X.88.16).

Т.о. термин नक्षत्र *nakšatra* в изучаемом источнике может обозначать различные светоносные сверхсознательные элементы человеческой психики (волю अग्नि *agni*, интеллект सूर्य *sūrya*, речь वरुण

varuṇa) или их совокупность (विश्वे देवाः *viçve devāḥ*). Мы уже знаем, что в их основании находится нечто выжимаемое (नक्षत्राणामेषामुपस्थे सोम आहितः *nakšatrāṇāmešāmupasthe soma āhitaḥ*). Это не может быть растительный экстракт и его никто не вкушает, но знают просветлённые носители Слова Бога (सोमं मन्यते पपिवन् यत् सम्पिंषन्त्योषधिम्। सोमं यम्ब्रह्माणो विदुर्न तस्याश्नाति कश्चन *somaṁ manyate papivan yat sampiṁšantyošadhim / somaṁ yatbrahmāṇo vidurna tasyāçnāti kaççana*) (X.85.3); его не отведает никто из земных или телесных существ (सोम न ते अश्नाति पार्थिवः *soma na te açnāti pārthivaḥ*) (X.85.4); в то же время известно, что как только его отпивают, он тут же наполняется снова (यत् त्वा देव प्रपिबन्ति तत आ प्यायसे पुनः *yat tvā deva prapibanti tata ā pyāyase punaḥ*); далее говорится, что его стражем является ветер и что месяц является основой годов (वायुः सोमस्य रक्षिता समानां मास आकृतिः *vāyuḥ somasya rakšitā samānāṁ māsa ākṛtiḥ*) (X.85.5); выжимаемое (सोम *soma*) считается одной из Сил Света (देव *deva*). На основании всех вышеизложенных данных Л.Б.Г.Тилак и другие натуралистические интерпретаторы делают вывод, что речь идёт об увеличивающемся и уменьшающемся месяце и о делении года посредством наблюдения фаз луны.

Однако разве только брахманы могут наблюдать ночное светило и почему именно ветер является его охранником? Как это оно может находиться в лоне других небесных тел и в частности солнца и почему в нём заключается сила земли? И как оно может входить в просветлённых гимнотворцев (सोमश्च योब्राह्मणानाविवेश *somaçca yo brāhmaṇānāviveça*) (X.16.6)? Слово आकृति *ākṛti* может быть переведено как "составная часть/ форма/ образ/ аспект/ проявление"[1] и мы уже знаем (см. главу I), что месяц является символом одной из всеобщности идее-сил Гносиса (सहस्रम् मासो *sahasram māso* (IV.18.4) – सहस्ररेता *sahasraretā* (IV.5.3) – मनसो रेतः *manaso retaḥ* (X.129.4)). Поэтому выражение समानां मास आकृतिः *samānāṁ māsa ākṛtiḥ* можно понять т.о. что одна гностическая мысль представляет собою и содержит в себе всю совокупность (समान *samāna*) – но совокупность чего? Это совокупное гнездо или обитель Истины Сознания (समानं नीळं ऋतस्य पदं *samānaṁ nīḷaṁ ṛtasya padaṁ*) (X.5.2) в океане Единого или нашем психическом

---

[1] См.: MWSED. P. 127. Column 2.

сердце – местопребывании птицы души (एकः समुद्रो अस्मद् धृदो विचष्टे । उत्सस्य मध्येनिहितं पदं वेः *ekaḥ samudro asmad dhṛdo vicaṣṭe / utsasya madhyenihitaṁ padaṁ veḥ*) (X.5.1). Это всеобщее лоно (समानं योनिमनु *samānaṁ yonimanu*) (X.17.11) Владыки Дыхания Жизни (असुरस्य योनौ समान *asurasya yonau samāna*) (X.31.6)[1] или Высшей Истины (ऋतस्य सानावधि समानं योनिम् *ṛtasya sānāvadhi samānaṁ yonim*) (X.123.2 и 3). Это ходящая кругами совместная трёхколесная колесница Сознательного Наслаждения Бытия (समानमु त्यं रथं त्रिचक्रं परिज्मानं *samānamu tyaṁ rathaṁ tricakraṁ parijmānaṁ*) (X.41.1).

Упоминаемый РВ экстракт (सोम *soma*) не обозначает физического феномена и в то же время составляет квинтэссенцию Сил Света (देव *deva*) и даже порождает Их – Гносис (जनितेन्द्रस्य *janitendrasya*) и Его Сияние (जनिता सूर्यस्य *janitā sūryasya*), Волю (जनिताग्नेर् *janitāgner*), Вездесущность (जनिता विष्णोः *janitā viṣṇoḥ*), Разум (जनिता दिवो *janitā divo*), Тело (जनिता पृथिव्याः *janitā pṛthivyāḥ*) и Мысли (जनिता मतीनां *janitā matīnāṁ*) (IX.96.5). Мы присоединяемся к мнению Ш.А.Гхоша о том, что он символизирует заложенный в основу всех вещей принцип Блаженства (सोमेआनन्दं *someānandaṁ*) (IX.113.6). Его охраняет Жизненное Дыхание (वायुः सोमस्य रक्षिता *vāyuḥ somasya rakṣitā*) (см. главу I).

Л.Б.Г.Тилак утверждает, что находит в разбираемом гимне описание движения солнца и луны как причины смены времён года: видимо, так он понимает сообщение о двух двигающихся с помощью волшебных сил туда и сюда по пути жертвоприношения играющих младенцах (पूर्वापरं चरतो माययैतौ शिशू क्रिळन्तौ परि यतोअध्वरम् *pūrvāparaṁ carato māyayaitau çiçū kriḷantau pari yatoadhvaram*) – один из них озирает все существа или миры, другой при повторном рождении распределяет времена (विश्वान्यन्यो भुवनाभिचष्ट ऋतुन्रन्यो विदधज्जायते पुनः *viçvānyanyo bhuvanābhicaṣṭa ṛtunranyovidadhajjāyate punaḥ*) (X.85.18); этот второй каждый раз рождается и становится новым как символ или знак дней во главе утренних зорь или перед ними и по приходе выделяет Силам Света их долю или как сияющий (месяц) далеко простирает жизнь (नवो नवो भवति जायमानो अह्नां केतुरुषसामेत्यग्रम् । भागं देवेभ्यो वि दधात्यायन् प्र चन्द्रमास्तिरतेदीर्घमयुः *navo navo bhavati jāyamāno ahnāṁ*

[1] См.: Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. С. 281. Прим.3.

keturušasāmetyagram / bhāgaṁ devebhyo vi dadhātyāyan pra candramāstiratedīrghamayuḥ) (X.85.19). Однако мы не можем принять предлагаемую индийским толкователем и другими представителями натуралистической школы герменевтики интерпретацию вышеизложенных сюжетов. Под двумя младенцами (शिशू *şişū*) мы понимаем не солнце и луну, а Гносис (सूर्य *sūrya*) и Его Волю (अग्नि *agni*) как противопоставленные друг другу пассивное трансцендентное и активное имманентное Божественные Начала соответственно. РВ говорит о том, что Гносису принадлежат два испускающих лучащиеся гимны месяца или силы (अस्म एतद् दिव्यर्चेव मासा इन्द्रे न्ययामि *asma etad divyarceva māsā indre nyayāmi*) (VI.34.4) – до сих пор этот стих не получил сколько-нибудь адекватного истолкования натуралистических комментаторов. Ещё более парадоксальными для них являются стихи, в которых Гносис объявляется обладателем лунных месяцев или гностических энергий (मासेव सूर्यो *māseva sūryo*) (X.138.4) и отождествляются между собою сияющий солнечный месяц и сверкающий лунный месяц (सूर्यामासा चन्द्रमसा *sūryāmāsā candramasā*) (X.64.3), что с символической точки зрения должно обозначать идентичность по видимости отличных дневных или сознательных и ночных или бессознательных импульсов Гносиса. Подобные сообщения наглядно демонстрируют явную невозможность и ошибочность буквального физического истолкования текста РВ. Ещё в одном месте утверждается, что яркий ходит и смотрит на всё ночью (विचाकशच्चन्द्रमा नक्तमेति *vicākaçaccandramā naktameti*) (I.24.10) и что сияющий и сверкающий движутся поочерёдно (अस्मे सूर्याचन्द्रमस चरतो वितर्तुरम् *asme sūryācandramasa carato vitarturam*) – но для того, чтобы авторы гимнов видели Гносис и верили в Него (अभिचक्षे श्रद्धे कमिन्द्रो *abhicakše çraddhe kamindro*) (I.102.2) – т.е. и в этом случае речь идёт о Его проявленном и непроявленном аспектах. В последнем случае Он описывается как яркое пламя Воли (चन्द्रमग्निं *candramagniṁ*) (напр., III.3.5; V.10.4; VI.6.7) и как младенец (शिशु *çiçu*) (напр., I.96.5; I.140.3; I.145.3; III.1.4; IV.15.6; VI.16.40; VI.49.2; X.1.2; X.4.3; X.5.3) и именуется знаком приближающегося дня просветления (अग्निं केतुमह्नाम् *agniṁ ketumahnām*) (X.88.12) (см. главу I). Отличие сознательного и бессознательного супраментальных обликов символически описывается как порождение лунного или яркого из

ума (चन्द्रमा मनसो जातश् *candramā manaso jātaç*), в то время как солнечный или сияющий рождается из глаза или от непосредственного зрительного контакта (चक्षोः सूर्यो अजायत *cakšoḥ sūryo ajāyata*) (X.90.13). Напомним, что первый аспект Гносиса наделяет Силы Света особой долей (भागं देवेभ्यो वि दधात्यायन् *bhāgaṁ devebhyo vi dadhātyāyan*) – фактически Он отдаёт Себя, поскольку Божественная Воля (अग्नि *agni*) и является этой долей или Изобилием (भग *bhaga*) (II.1.7). Осталось рассмотреть вопрос о том, что Она распределяет времена (ऋतुत्रन्योविदधज् *ṛtunranyovidadhaj*) – но мы уже знаем, что здесь может говориться о периодах прогрессивного и скрытого развития Богопознания (см. выше).

Проанализируем теперь сообщение с возможным упоминанием созвездий Агха и Арджуни – под первыми закалывают коров или быков (во время свадебной церемонии), под вторыми вводят внутрь (дома мужа невесту) (अघासुहन्यन्ते गावो अर्जुन्योः पर्युह्यते *aghāsuhanyante gāvo arjunyoḥ paryuhyate*) (X.85.13). Однако фактически здесь говорится о том, что злые или плохие убивают лучи Света (अघासुहन्यन्ते गावो *aghāsuhanyante gāvo*), в то время как сияющие или чистые пропускают Его внутрь.

Мы уже рассмотрели вопрос об упоминании в РВ созвездия Большой Медведицы (ऋक्षः *ṛkšaḥ*) (I.24.10) (см. главу I).[1] Индийский исследователь полагает, что под принадлежащей Варуне сотней целителей источник подразумевает соответствующее созвездие (शतंते राजन् भिषजः *çataṁ te rājan bhišajaḥ*) (I.24.9)[1]; в данном случае перед нами очередной пример выборочного внеконтекстного использования сообщений памятника, поскольку известно, что Истинная Речь (वरुण *varuṇa*) и Гносис (इन्द्र *indra*) отождествляются между собой (अहमिन्द्रो वरुणस् *aham indro varuṇas*) (IV.42.3) и последний 58 раз называется обладателем 100 сил воли (शतक्रतु *çatakratu*).

Т.о. мы не находим в источнике достаточных доказательств для принятия гипотез Л.Б.Г.Тилака о том, что уже в РВ содержатся фрагменты буквального описания деления астрономического пояса вдоль солярной эклиптики на 27 отрезков или домов по стационарно присутствующим в них созвездиям, что авторы древнейших ведических

---

[1] См.: ORAV. P. 120.

гимнов описывают созвездия вообще и созвездия Агха, Арджуни, Большой Медведицы и Ста Целителей в частности, а также что они говорят о движениях солнца и луны как причинах смены времён года – они лишь используют некоторые астрономические понятия для изложения своих символических психологических учений.

Л.Б.Г.Тилак в развитие своей теории об упоминании в изучаемом памятнике космических явлений обращается к фигуре некоего зверя (मृग *mṛga*) – антилопы или быка – и видит в ней намёк на созвездие Голова Антилопы (मृगशिरस् *mṛgaçiras*) в туманности Ориона.[1] Он приводит сообщения РВ о том, что во время убийства угнетающего космос Вритры Индра описывается как силою разрубающий ему голову (वृत्रस्य यद् बद्बधानस्य रोदसी शवसाभिनच्छिरः *vṛtrasya yad badbadhānasya rodasī çavasābhinacchiraḥ*) (I.52.10) или раздробляющий её смертельным оружием (छिरो दासस्य सम् पिणक् वधेन *chiro dāsasya sam piṇak vadhena*) (IV.18.9) или проламывающий её сточастной мощью (वि चिद् वृत्रसय दोधतो वज्रेण शतपर्वणा । शिरो बिभेद *vi cid vṛtrasya dodhato vajreṇa çataparvaṇā / çiro bibheda*) (VII.6.6); к этому учёный присовокупляет данные о том, что смертельное оружие с тысячей зубцов Индра получает для убийства вышеупомянутого зверя (यद् ईम् मृगाय हन्तवे सहस्रभृष्टिम् वधं यमत् *yad īm mṛgāya hantave sahasrabhṛšṭim vadhaṁ yamat*) (V.34.2) и что последний идентичен Вритре (मृग वृत्र *mṛga vṛtra*) (I.80.5-7; V.32.3; VIII.93.14-15); на основании вышеизложенного толкователь утверждает, что источник содержит непрямую информацию об отрезаемой Индрой голове антилопы и об обозначаемом этой фигурой созвездии (मृगशिरस् *mṛgaçiras*).[2]

Для дальнейшего изложения своей реконструкции индийский исследователь вновь возвращается к высказанному им предположению о том, что идея о देवयान *devayāna* или Пути Света и पितृयान *pitṛyāna* или Пути Отцов или Защитников отражает в РВ представление о двух небесных полусферах и двух шестимесячных периодах пребывания в них солнца.[3] Отцы пируют в обществе своего Господина (पितॄन् यमेन ये

---

[1] См.: ORAV. P. 74 and 76-77.
[2] См.: ORAV. P. 75 and 89.
[3] См.: ORAV. P. 79-80.

सधमादम्मदन्ति *pitr̄n yamena ye sadhamādammadanti*) (X.14.10) и этот последний именуется сыном Сверкающего (वैवस्वतं यमं *vaivasvatam̐ yamam̐*) (X.14.1). В этой связи Л.Б.Г.Тилак отмечает, что Он царит светом в замкнутом пространстве неба и юных вод (यत्र राजा वैवस्वतो यत्रावरोधनं दिवः यत्रामूर्यह्वतीरापस् *yatra rājā vaivasvato yatrāvarodhanam̐ divaḥ yatrāmūryahvatīrāpas*) (IX.113.8) – по мнению учёного, речь идёт о самой нижней или южной части небесной сферы; в то же время Индра рождается в высочайшей выси (परो यत् त्वम् परम आजनिष्ठाः *paro yat tvam parama ājanišṭhāḥ*) (V.30.5), находится над небесным пространством (त्वमस्य पारे रजसो व्योमनः *tvamasya pāre rajaso vyomanaḥ*) (I.52.12) и правит всей высшей областью (विश्वस्य परमस्य राजसि *viçvasya paramasya rājasi*) (VII.32.16); в результате получается, что Индра и Яма являются божествами соответственно северной светлой и южной тёмной и влажной полусфер неба и полугодий; места соединения этих двух областей и периодов времени представляют собою точки весеннего и осеннего равноденствий и называются воротами или дверьми неба (द्वारो देवीर् *dvāro devīr* или द्वाराव् दिवः *dvārāv divaḥ* или द्वारो देवीः *dvāro devīḥ*) (I.13.6; I.48.15; II.3.5).[1] Дорогу в нижний мир Ямы охраняют два происходящих от Сарамы пятнистых четырёхглазых пса (अति द्रव सारमेयौ श्वानौ चतुरक्षौ शबलौ साधुनापथा *ati drava sārameyau çvānau caturakšau çabalau sādhunāpathā*) (X.14.10); индийский исследователь отождествляет этих двух собак с древнегреческими созвездиями Большого и Малого Псов (Kuon и Prokuon или Canis Major и Canis Minor) – они расположены недалеко от созвездия Голова Антилопы (मृगशिरस् *mṛgaçiras*) или Орион по обе стороны от Млечного Пути; кроме того, эпитет псов शबलौ *çabalau* "пятнистые" он вслед за М.Мюллером[2] и другими санскритологами считает идентичным имени охраняющего вход в Аид пса Цербера (Kerberos).[3] С этими собаками Л.Б.Г.Тилак отождествляет и их мать Сараму, которая выступает как одно из действующих лиц в мифе о борьбе Индры и Пани: для первого она ищет скрытых вторыми

---

[1] См.: ORAV. P. 33 and 81.

[2] См.: Müller M.F. Biographies of words and the Home of the Aryas. New Delhi. 1985 (далее MBWHA). P. 195.

[3] См.: ORAV. P. 82.

коров и те пытаются переманить её на свою сторону с помощью части коров(ьего молока) (अप ते गवां भजाम *apa te gavāṁ bhajāma*) (X.108.9) – в нём учёный видит галактическое молоко или свет Млечного Пути.[1] Ещё одним сыном Сарамы является Вастошпати (वास्तोष् पति *vāstoš pati*) (VII.55.1) и он описывается как яркий и красно-коричневый и оскаливающий сверкающие как копья зубы (यदर्जुन सारमेय दतः पिशङ्ग यछसे । वीव भ्राजन्त ऋष्टय उप स्रक्वेषु बप्सतो *yadarjuna sārameya dataḥ piçaṅga yachase / vīva bhrājanta ṛšṭaya upa srakvešu bapsato*) (VII.55.2) – Л.Б.Г.Тилак видит в данном персонаже расположенную в созвездии Большого Пса (Kuon или Canis Major) звезду Сириус.[2] В источнике упоминается парные образы Шуна и Сира, которых просят пролить на землю производимое ими на небе молоко (शुनासीराव् यद् दिवि चक्रथुः पयः । तेनेमाम् उप सिञ्चतम् *çunāsīrāv yad divi cakrathuḥ payaḥ / tenemām upa siñcatam*) (IV.57.5) – индийский комментатор принимает здесь точку зрения М.Мюллера о созвучии их имён названию звезды Сириус (Seirios) и видит в создаваемом ими молоке (पयः *payaḥ*) сияние Млечного Пути.[3] Созвездие Большого Пса (Kuon или Canis Major) состоит из четырёх (видимых глазом) звёзд и Л.Б.Г.Тилак считает, что именно поэтому Сарамеи являются четырёхглазыми (सारमेयौ चतुरक्षौ *sārameyau caturakšau*).[4] Млечный Путь идёт по экваториальной полосе неба и разграничивает две его полусферы и, по мнению индийского исследователя, идентичен разделяющей миры живых и мёртвых реке Стикс в древнегреческой мифологии; более того, учёный считает расположенное недалеко от туманности Ориона и созвездий Большого и Малого Псов созвездие Argo Navis прототипом лодки Харона, переправляющего через Стикс, и отождествляет её с упоминаемым в РВ небесным кораблём (दैवीं नावं *daivīṁ nāvaṁ*) (X.63.10).[5]

М.Мюллер отождествляет ведического Вритру с охраняющим вход в Аид в древнегреческой мифологии псом (Orthros) и в то же

---

[1] См.: ORAV. P. 85.

[2] См.: ORAV. P. 86.

[3] См.: ORAV. P. 85-86.

[4] См.: ORAV. P. 87.

[5] См.: ORAV. P. 83-84.

время сопоставляет эпитет стерегущих путь в нижний мир Сарамеев शबलौ *çabalau* “пятнистые” с именем второго охраняющего вход в царство мёртвых пса Цербера (Kerberos)[1]; но Л.Б.Г.Тилак полагает, что речь идёт о раздвоении единого демонического образа Зверя (मृग *mṛga*) и в качестве доказательств приводит данные памятника о том, что Индра убивает Вритру вместе с Намучи (अहञ्च वृत्रं नमुचिमुताहन् *ahañca vṛtraṁ namucimutāhan*) (VII.19.5) и что им обоим он отрезает голову (I.52.10; IV.18.9; VII.6.6; V.30.7; VI.20.6).[2] Индра уничтожает Намучи в далёкой области (इन्द्र परावति निबर्हयो नमुचिं *indra parāvati nibarhayo namuciṁ*) (I.53.7) – что, по словам учёного, указывает на мир Ямы; после убийства он создаёт для наделённого разумом удобные и прямые пути к Силам Света (त्वं जघन्थ नमुचिं । त्वं चकर्थ मनवे स्योनान् पथो देवत्राञ्जसेवयानान् *tvaṁ jaghantha namuciṁ / tvaṁ cakartha manave syonān patho devatrāñjasevayānān*) (X.73.7) – по мнению толкователя, здесь говорится о сокрушении Намучи у ворот (द्वारो देवीर् *dvāro devīr*) северной небесной полусферы (देवयान *devayāna*).[3] Дополнительным подтверждением именно такой локализации обозначаемого фигурой Вритры или Намучи созвездия Голова Антилопы (मृगशिरस् *mṛgaçiras*) у Л.Б.Г.Тилака служат наличие в верхней части последнего или в поясе Ориона трёх выстроенных в линию звёзд и упоминание РВ о том, что Индра убивает трёхголового шестиглазого врага (दासं षल्क्षन्त्रिशीर्षाणं *dāsaṁ šaḷakšantriçīršāṇaṁ*) (X.99.6): прямого уподобления пса (श्वन् *çvan*) и зверя (मृग *mṛga*) в древнейших ведических гимнах нет, но комментатор указывает на то, что созвездия Большого и Малого Псов (Kuon и Prokuon или Canis Major и Canis Minor или Kerberos и Orthros или सारमेयौ श्वानौ *sārameyau çvānau*) и Голова Антилопы (मृगशिरस् *mṛgaçiras*) расположены так близко друг к другу, что их подчас можно перепутать.[4] Индра отрывает голову Намучи водяной пеной (अपां फेनेन नमुचेः शिर इन्द्रोदवर्तयः *apāṁ phenena namuceḥ çira indrodavartayaḥ*) (VIII.14.13) и в этом оружии Л.Б.Г.Тилак видит широкий пояс

---

[1] См.: MBWHA. P. 195 and 197.
[2] См.: ORAV. P. 88-89.
[3] См.: ORAV. P. 89.
[4] См.: ORAV. P. 90.

Млечного Пути.[1]

Но из этой астрономической реконструкции индийский исследователь делает один очень важный хронологический вывод; дело в том, что год в РВ описывается как рождающийся из океана (समुद्रादर्णवादधि संवत्सरो अजायत *samudrādarṇavādadhi saṁvatsaro ajāyata*) (X.190.2) и именно у персонифицированного в виде мощного и опухшего океана змея (Вритры) Индра отрубает голову (इन्द्रो मह्ना महतो अर्णवस्य वि मूर्धानमभिनदर्बुदस्य अहन्नहिम् *indro mahnā mahato arṇavasya vi mūrdhānamabhinadarbudasya ahannahim*) (X.67.12); т.о. устанавливается связь между прохождением солнца по космическому океану Млечного Пути в районе туманности Ориона и созвездий Корабль Арго (Argo Navis или दैवीं नावं *daivīṁ nāvaṁ*), Большого и Малого Псов (Kuon и Prokuon или Canis Major и Canis Minor или Kerberos и Orthros или सारमेयौ श्वानौ *sārameyau çvānau*) и Голова Антилопы (मृगशिरस् *mṛgaçiras* или просто मृग *mṛga* или वृत्र *vṛtra* или नमुचि *namuci*) через разделяющую северную и южную полусферы неба (उत्तरायण *uttarāyaṇa* или देवयान *devayāna* и दक्षिणायण *dakšiṇāyaṇa* или पितृयान *pitṛyāna*) точку равноденствия или небесные врата (द्वारो देवीर् *dvāro devīr*) и началом нового года (समुद्रादर्णवादधि संवत्सरो अजायत *samudrādarṇavādadhi saṁvatsaro ajāyata*).[2] Л.Б.Г.Тилак приводит ещё одно сообщение источника о том, что духи сезонов (Рибху) по истечении года открывают глаза (संवत्सर इदमद्या व्यख्यत *saṁvatsara idamadyā vyakhyata*), потому что их будит пёс (श्वानं बस्तो बोधयितारमब्रवीत् *çvānaṁ basto bodhayitāramabravīt*) (I.161.13) – другими словами, год начинался с момента прохождения солнца через точку весеннего равноденствия (द्वारो देवीर् *dvāro devīr*) мимо Звезды Пса (Kuon или Canis Major или श्वन् *çvan* или वास्तोष् पति सारमेय *vāstoš pati sārameya* или शुनासीराव् *çunāsīrāv* или सरमा *saramā* или Seirios).[3] Этот вывод учёный подкрепляет упоминанием РВ о находящемся посреди подъёма на небо и переправляющемся через юные воды волке, которого прогоняют со своего пути прекраснокрылые (лучи солнца) (सुपर्णा एत आसते मध्य आरोधने दिवः । ते सेधन्ति पथो वृकं तरन्तं यह्वतीरपो *suparṇā eta āsate madhya ārodhane*

---

[1] См.: ORAV. P. 92.

[2] См.: ORAV. P. 91 and 94.

[3] См.: ORAV. P. 84, 86-87, 126-129 and 135.

divaḥ / te sedhanti patho vṛkaṁ tarantaṁ yahvatīrapo) (I.105.11) – по словам исследователя, собака (श्वन् *çvan*) и волк (वृक *vṛka*) тождественны друг другу и обозначают звезду Пса, расположенную в месте соединения юных вод (यह्वतीरपो *yahvatīrapo*) или нижней небесной полусферы (यत्र राजा वैवस्वतो यत्रावरोधनं दिवः यत्रामूर्यह्वतीरापस् *yatra rājā vaivasvato yatrāvarodhanaṁ divaḥ yatrāmūryahvatīrāpas*) (см. выше) с северной, в котором солнце начинает свой подъём к высшей точке движения по эклиптике (मध्य आरोधने दिवः *madhya ārodhane divaḥ*).[1] Если заключение Л.Б.Г.Тилака правильное и описываемый РВ равноденственный год на самом деле начинается в момент прохождения светила мимо туманности Ориона, то памятник действительно должен датироваться периодом около 4000 г. до н.э.

Как и в случае со свидетельствами пребывания ариев в циркумполярных и полярных областях, предлагаемая Л.Б.Г.Тилаком интерпретация сообщений о Сараме и трёх Сарамеях, о Вритре и Намучи и о мире Ямы представляет собой значительный шаг вперёд по сравнению с общепринятой натуралистической теорией герменевтики текста РВ, для которой характерны противоречивость подходов и оценок и отсутствие единого мнения – её представители чаще всего даже не имеют такового и ограничиваются простой констатацией наличия в источнике ряда непонятных мифов. Но и их астрономическое толкование основано на узком – внеконтекстном и выборочном – и эклектическом анализе данных и в силу этого не может быть принято. И в то же время символический подход Ш.А.Гхоша позволяет дать хорошо обоснованное психологическое объяснение всех выше упомянутых индийским учёным персонажей и сюжетов.

В первую очередь обратим своё внимание на фигуру Господина и пирующих вместе с ним Отцов (पितॄन् यमेन ये सधमादम्मदन्ति *pitṝn yamena ye sadhamādammadanti*) (см. выше) – действительно ли под ними подразумеваются царь мёртвых и умершие предки авторов древнейших ведических гимнов? Мы уже говорили (см. главу I) о том, что Господин (यम *yama*) – это всего лишь одно из многочисленных имён Единого Света Сущего (दिव्यः एकं सद् *divyaḥ ekaṁ sad*), другими

[1] См.: ORAV. P. 86 and 118.

именами которого являются в частности Гносис (इन्द्र *indra*), Пламенная Воля (अग्नि *agni*), Любовь (मित्र *mitra*) и Истинная Речь (वरुण *varuṇa*) (इन्द्रं मित्रं वरुणम् अग्निम् आहुरथो दिव्यः स। एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निम् यमं आहुः *indraṁ mitraṁ varuṇam agnim āhuratho divyaḥ sa / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti agnim yamaṁ āhuḥ*) (I.164.46). Господин именуется сыном Сверкающего (वैवस्वतं यमं *vaivasvataṁ yamaṁ*) – но не солнца или космоса или Млечного Пути, а Ума Света (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1). И то, что Он царствует сиянием в замкнутой лучистой области юных вод (यत्र राजा वैवस्वतो यत्रावरोधनं दिवः यत्रामूर्यह्वतीरापस् *yatra rājā vaivasvato yatrāvarodhanaṁ divaḥ yatrāmūryahvatīrāpas*) или блистательных потоков энергий (स्वर्वतीर् अपः *svarvatīr apaḥ* или ज्योतिषापस् *jyotišāpas*) (I.10.8; V.2.11; IV.38.10), абсолютно ничем не указывает на то, что Его обитель является нижним миром мрака и влаги. Напротив, это высшее небо (यमेने परमेव्योमन् *yamene paramevyoman*) (X.14.8) и в нём находится лучезарный мир вечного Света (यत्र ज्योतिरजस्रं यस्मिन् लोके स्वर्हितम् *yatra jyotirajasraṁ yasmin loke svarhitam*) (IX.113.7) или даже исполненные сияния миры (लोका यत्र ज्योतिष्मन्तस् *lokā yatra jyotišmantas*) (IX.113.9) и высочайший лучезарный источник (यत्र ब्रध्नस्य विष्टपम् *yatra bradhnasya vištapam*) (IX.113.10); там, в тройственности Сознательного Блаженного Бытия в третьем или ментальном небе передвижение возможно посредством силы воли (यत्रानुकामं चरणं त्रिनाके त्रिदिवे दिवः *yatrānukāmaṁ caraṇaṁ trināke tridive divaḥ*) (IX.113.9); там явные и тайные желания (यत्र कामा निकामाश्च *yatra kāmā nikāmāçca*) (IX.113.10), радость, веселие, увеселения и экстатическое наслаждение и реализация желания желаний (यत्रानन्दाश्च मोदाश्च मुदः प्रमुद आसते । कामस्य यत्राप्ताः कामास् *yatrānandāçca modāçca mudaḥ pramuda āsate / kāmasya yatrāptāḥ kāmās*) (IX.113.11). Именно в этот бессмертный и непреходящий мир автор гимна просит поместить его (तस्मिन् मां धेहि अमृते लोके अक्षित *tasmin māṁ dhehi amṛte loke akšita*) (IX.113.7) и там сделать его самого бессмертным (तत्र माममृतं कृधि *tatra māmamṛtaṁ kṛdhi*) (IX.113.8, 9, 10 и 11). Можно было бы предположить, что поэт просит принять его душу в рай для умерших, хотя странными выглядят такие настойчивые призывы живого человека; но такое предположение отметается сообщением о том, что разум или ментальное сознание мистика уходит в далёкую область к Сияющему Господину (यत् ते यमं वैवस्वतं मनो जगाम

दूरकम् *yat te yamaṁ vaivasvataṁ mano jagāma dūrakam*) – и стремится вечно быть там (तस्मिन् मां धेहि अमृते लोके अक्षित *tasmin māṁ dhehi amṛte loke akšita*, तत्र माममृतं कृधि *tatra māmamṛtaṁ kṛdhi*) (см. выше) – но наблюдающие за экстазом сотоварищи произносят специальную молитву и с её помощью возвращают его назад в их друга для обитания и жизни в нём (तत् त आवर्तयामसीह क्षयाय जीवसे *tat ta āvartayāmasīha kšayāya jīvase*) (X.58.1).

Напомним, что, согласно реконструкции Л.Б.Г.Тилака, древневедические поэты рассматривали окружающее нашу планету звёздное небо как разделённое на две полусферы – управляемую Индрой высшую светлую область богов (देवयान *devayāna*) и подчинённую Яме нижнюю тёмную область умерших людей (पितृयान *pitṛyāna*). Однако мы уже знаем, что мир Ямы является высшим небом (यमेने परमेव्योमन् *yamene paramevyoman*) и наш памятник содержит важную информацию по этому вопросу. Прежде всего, там звучит неиссякаемый гимн – носитель Всех Сил Света (ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः *ṛco akšare parame vyoman yasmin devā adhi viçve nišeduḥ*) (I.164.39); этот гимн является светоносной Божественной Матерью и состоит из тысячи неисчерпаемых слогов (गौरि सहस्राक्षरा परमे व्योमन् *gauri sahasrākšarā parame vyoman*) (I.164.41) – что явно соотносятся с тысячью семян мысли (सहस्ररेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*) (см. выше); Она – основа существования мира (तद् विश्वमुप जीवति *tad viçvamupa jīvati*) (I.164.42). Рядом с Ней находится наблюдающий за всем мирозданием Господь (यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् *yo asyādhyakšaḥ parame vyoman*) (X.129.7). Высшее небо – это место соединения или начала Небытия и Бытия и рождения Разума и лоно Несвязанности Бесконечности (असच्च सच्च परमे व्योमन् दक्षस्य जन्मन्नदितेरुपस्थे *asacca sacca parame vyoman dakšasya janmannaditerupasthe*) (X.5.7). От пребывающего на высшем небе Великого Света рождается управляющая молитвами душа (बृहस्पतिः जायमानो महो ज्योतिषः परमे व्योमन् *bṛhaspatiḥ jāyamāno maho jyotišaḥ parame vyoman*) (IV.50.4) – затем ради Сил Света она нисходит в подверженную смерти телесность, отказывается от бессмертия и становится жертвой – так Господин продлевает Своё милое тело (देवेभ्यः कमवृणीत मृत्युं कममृतंनावृणीत । बृहस्पतिं यज्ञमकृण्वत प्रियांयमस्तन्वं प्रारिरेचीत् *devebhyaḥ kamavṛṇīta mṛtyuṁ kamamṛtaṁnāvṛṇīta / bṛhaspatiṁ yajñamakṛṇvata*

priyāṁyamastanvaṁ prārirecīt) (X.13.4). В высшем небе обитают Все Силы Света (विश्वे देवासः परमे व्योमनि *viçve devāsaḥ parame vyomani*) (VII.82.2) – среди Них Любовь и Истинная Речь Бога (परमे व्योमनि मित्रावरुणा *parame vyomani mitrāvaruṇā*) (V.63.1) – и рождается Божественная Воля (जायमानः परमे व्योमनि अग्निर् *jāyamānaḥ parame vyomani agnir*) (I.143.2; VI.8.2; VII.5.7). Но для окончательного опровержения реконструируемых Л.Б.Г.Тилаком представлений авторов РВ о двухчастном устройстве небесной сферы наиболее важен факт пребывания в высшем небе Гносиса (इन्द्र परमे व्योमन् *indra parame vyoman*) (I.62.7; III.32.10).

Рассмотрим теперь вопрос о природе упоминаемых в нашем источнике Отцов или Защитников (पितृ *pitṛ*). Авторы гимнов утверждают, что их первые отцы (नः पूर्वे पितरः *naḥ pūrve pitaraḥ*) прошли по обнаруженному древним Господином (यमो *yamo*) выходу и что рождённые идут туда по своим путям (यमो नो गातुं प्रथमो विवेद । यत्रा नः पूर्वे पितरः परेयुरेना जज्ञानाः पथ्या अनु स्वाः *yamo no gātuṁ prathamo viveda / yatrā naḥ pūrve pitaraḥ pareyurenā jajñānāḥ pathyā anu svāḥ*) (X.14.2) – но в данном сообщении не содержится ни одного слова о смерти и о мире умерших, есть лишь описание обнаружения и путешествий к извечному Владыке (यमो प्रथमो *yamo prathamo*). И далее указывается, что первыми отцами поэтов (नः पूर्वे पितरः *naḥ pūrve pitaraḥ*) являются языки пламени (अङ्गिरसो नः पितरो *aṅgiraso naḥ pitaro*) (X.14.6) различных аспектов Горнего Огня – Божественной Воли (अग्नि अङ्गिरस्तम *agni aṅgirastama*) (I.31.2; I.75.2; VIII.23.10; VIII.43.18 и 27; VIII.44.8), Гносиса (इन्द्र अङ्गिरस्तम *indra aṅgirastama*) (I.100.4; I.130.3) и Просветления (उषस् अङ्गिरस्तम *uśas aṅgirastama*) (VII.75.1; VII.79.3). Эти Отцы именуются в высшей степени исполненными Света (नः पूर्वे पितरः वसिष्ठाः *naḥ pūrve pitaraḥ vasiṣṭhāḥ*) (X.15.8). Т.о. мы имеем все основания утверждать, что под пирующими в обществе Господина Отцами или Защитниками (पितॄन् यमेन ये सधमादम्मदन्ति *pitṝn yamena ye sadhamādammadanti*) подразумеваются Силы Его Света (देवा *devā*), а не умершие обожествлённые предки древневедических мистиков. Имеется ещё одно важное сообщение, которое подтверждает наш вывод и полностью опровергает построения Л.Б.Г.Тилака – потому что в нём обитель Ямы называется жилищем Светоносных (इदं यमस्य सादनं देवमानं यदुच्यते *idaṁ yamasya sādanaṁ devamānaṁ yaducyate*) (X.135.7).

Проанализируем теперь сообщения источника о Сараме или Быстрой (सरमा *saramā*). Она движется как посланница Гносиса (इन्द्रस्य दूतीरिषिता चरामि *indrasya dūtīrišitā carāmi*) (X.108.2; см. также 3 и 4) по побуждению Мощи Света (प्रबाधिता सहसा दैव्येन *prabādhitā sahasā daivyena*) (X.108.9) по оставленному следу (पदमलकमा *padamalakamā*) (X.108.7) к Истине (ऋतं यती *ṛtaṁ yatī*) (V.45.7) по пути Истины (ऋतस्य पन्था *ṛtasya panthā*) (V.45.8); сначала она летает кругами в небе ума в поисках коров или лучей (इमा गावः सरमे या ऐछः परि दिवो अन्तान् पतन्ती *imā gāvaḥ sarame yā aichaḥ pari divo antān patantī*) (X.108.5), затем совершает изнурительный бросок в отдалённое место (दूरे ह्यध्वा जगुरिः पराचैः *dūre hyadhvā jaguriḥ parācaiḥ*), перебирается через потоки влаги (रसायातरः पयांसि *rasāyātaraḥ payāṁsi* и रसाया अतरम्पयांसि *rasāyā atarampayāṁsi*) (X.108.1 и 2) и достигает основания скалы и скрытой в нём и охраняемой Скупцами переполненной коровами или лучами, конями или энергиями и Светом сокровищницы (अयं निधिः अद्रिबुध्नो गोभिरश्वेभिर्वसुभिर्न्यृष्टः । रक्षन्ति तं पणयो *ayaṁ nidhiḥ adribudhno gobhiraçvebhirvasubhirnyṛšṭaḥ / rakšanti taṁ paṇayo*) (X.108.7). Под последней, несомненно, подразумевается обнаруживаемый Гносисом (इन्द्र *indra*) замурованным внутри бесконечной скалы Бессознательного (परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *parivītam açmanyanante antar açmani*) как зародыш птицы (वेर् न गर्भं *ver na garbhaṁ*) тайно спрятанный клад Сияния Души (अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं *avindad divo nihitaṁ guhā nidhiṁ*) (I.130.3). Затем Сарама проникает в трещину или пролом в этой скале (विदद् सरमा रुग्णमद्रेर् *vidad saramā rugṇamadrer*) (III.31.6) и по усиливающемуся свечению обнаруживает искомые лучи (अस्या व्युषि माहिनायाः सरमा विदद् गाः *asyā vyuši māhināyāḥ saramā vidad gāḥ*) (V.45.8; см. также V.45.7). Скупцы предлагают ей стать их сестрой, остаться с ними и взять часть Света себе (स्वसारं त्वा कृणवै मा पुनर्गा अप ते गवां भजाम *svasāraṁ tvā kṛṇavai mā punargā apa te gavāṁ bhajāma*) (X.108.9). В ответ она советует им убираться как можно дальше и выпустить в соответствии с Истиной спрятанные лучи (दूरमित पणयो वरीय उद् गावो यन्तु मिनतीर् ऋतेन निगूळ्हाः *dūramita paṇayo varīya ud gāvo yantu minatīr ṛtena nigūḷāḥ*) (X.108.11). Она находит мощное и широкое сияние, которым наслаждаются разумные существа (विदद् गव्यं सरमा दृळ्हमूर्वं येना नु कं मानुषीभोजते विड् *vidad gavyaṁ saramā dṛḷhamūrvaṁ yenā nu kaṁ mānušībhojate viṭ*) (I.72.8). Она

возглавляет передовую группу лучей и первой идёт на рёв (अग्रं नयत् सुपद्यक्षराणामछा रवं प्रथमा जानती गात् *agraṁ nayat supadyakšarāṇāmachā ravaṁ prathamā jānatī gāt*) (III.31.6) обнаруживаемого внутри человека или имманентного ему ревущего Сверхразума (अन्तरिछन्ति तं जने रुद्रं परो मनीषया *antarichanti taṁ jane rudraṁ paro manīšayā*) (VIII.72.3). Как только Гносис взрывает скалу Бессознательного, первой перед Ним возникает Сарама и просит Его как вождя разбить запасники блеска и открыть их энергию (अपो यद् अद्रिम् दर्दर् आविर् भुवत् सरमा पूर्व्यं ते । स नो नेता वाजम् आ दर्षि भ ूरिं गोत्रा रुजन्न् *apo yad adrim dardar āvir bhuvat saramā pūrvyaṁ te / sa no netā vājam ā darši bhūriṁ gotrā rujann*) (IV.16.8).

Астрономическая интерпретация персонажа Сарамы (सरमा *saramā*) основывается лишь на внешнем созвучии её имени названию звезды Сириус (Seirios) и на выборочном и весьма неполном анализе некоторых элементов мифа о Пани: Л.Б.Г.Тилак никак не объясняет природу образа горы (अद्रि *adri*) – важной и неотъемлемой части данного мифологического сюжета. С учётом вышеизложенного мы соглашаемся с мнением Ш.А.Гхоша о том, что Сарама символизирует гностическую интуицию.[1] Осталось только выяснить, какие потоки влаги пересекает последняя (रसायातरः पयांसि *rasāyātaraḥ payāṁsi* и रसाया अतरम्पयांसि *rasāyā atarampayāṁsi*) и не подразумеваются ли под ними уподобляемые водам вихри Млечного Пути. В источнике влага является принадлежащей океану (समुद्रं रसया सहाहुः *samudraṁ rasayā sahāhuḥ*) (X.121.4) – но под океаном (समुद्र *samudra*) авторы древнейших ведических гимнов явно понимают пространство своего психического существа, в глубине которого они в экстатическом состоянии сердцем и разумом ищут по следам её лучей умащённую чудесной силой Владыки Жизни парящую птицу души (पतंगमक्तमसुरस्य मायया हृदा पश्यन्ति मनसा विपश्चितः । समुद्रे अन्तः कवयो वि चक्षते मरीचीनाम्पदमिछन्ति वेधसः *pataṁgamaktamasurasya māyayā hṛdā paçyanti manasā vipaççitaḥ / samudre antaḥ kavayo vi cakšate marīcīnāmpadamichanti vedhasaḥ*) (X.177.1). Эта птица несёт в своём уме сверкающую и светоносную Идею (तां द्येतमानां स्वर्यं मनीषां *tāṁ dyotamānāṁ svaryaṁ manīšāṁ*) или Речь (पतंगो वाचं मनसा बिभर्ति *pataṁgo vācaṁ manasā bibharti*) (X.177.2).

---

[1] См.: SASV. P. 203-214.

Одним из потомков Сарамы является Вастошпати и Л.Б.Г.Тилак идентифицирует его как звезду Сириус, потому что он имеет белую и красно-коричневую окраску и при оскаливании зубов они сверкают из его пасти подобно копьям (यदर्जुन सारमेय दतः पिशङ्ग यछसे । वीव भ्राजन्त ऋष्टय उप स्रक्वेषु बप्सतो *yadarjuna sārameya dataḥ piçaṅga yachase / vīva bhrājanta ṛšṭaya upa srakvešu bapsato*). Мы не можем согласиться с таким истолкованием данного образа, поскольку оно основано на выборочном и внеконтекстном анализе сообщений РВ. Прежде всего, индийский учёный никак не объясняет значения имени Вастошпати – Господин Жилища (वास्तोष् पति *vāstoš pati*) – и содержания его охранительной деятельности. Между тем, авторы гимнов просят его признать их своими (प्रति जानीह्यस्मान् *prati jānīhyasmān*) (VII.54.1) и лаять на воров или грабителей, а не на воспевающих Гносис (स्तेनं राय सारमेय तस्करं वा । स्तोतॄनिन्द्रस्य रायसि किमस्मान् दुछुनायसे *stenaṁ rāya sārameya taskaraṁ vā / stotṝnindrasya rāyasi kimasmān duchunāyase*) (VII.55.3). Вастошпати знает пути (गातुमत्या *gātumatyā*) (VII.54.3) и проникает во все формы или тела (विश्व रूपाण्याविशन् *viçvā rūpāṇyāviçan*) (VII.55.1) – последнее не согласуется с астрономической интерпретацией. Господина Жилища порождают Силы Света как хранящее обеты священное слово (अजनयन् ब्रह्म देवावास्तोष् पतिं व्रतपां निरतक्षन् *ajanayan brahma devāvāstoš patiṁ vratapāṁ niratakšan*) (X.61.7) – это сообщение также демонстрирует явную неадекватность любого натуралистического объяснения фигуры Вастошпати и в то же время указывает на необходимость её психологического понимания. Важным является уподобление её зубов копьям (दतः ऋष्टय *dataḥ ṛšṭaya*), поскольку они символизируют острые импульсы Гносиса (इन्द्र ऋष्टिर् *indra ṛšṭir*) (I.169.3). Т.о. вся совокупность вышеизложенных данных позволяет видеть в Господине Жилища (वास्तोष् पति *vāstoš pati*) интуитивную гностическую мысль (सारमेय *sārameya*), защищающую имманентное Божественное подобно сторожевому псу.

Двумя другими потомками Сарамы являются четырёхглазые пятнистые псы (सारमेयौ श्वानौ चतुरक्षौ शबलौ *sārameyau çvānau caturakšau çabalau*). Мы не можем согласиться с Л.Б.Г.Тилаком в том, что они символизируют расположенные по обе стороны Млечного Пути рядом с туманностью Ориона созвездия Псов (Kuon и Prokuon или

Canis Major и Canis Minor). Мы не видим возможности сконструировать в результате их наблюдения образы двух одинаковых четырёхглазых (चतुरक्षौ *caturakšau*) животных – даже в созвездии Большого Пса (Kuon или Canis Major) видимых без использования специальных приспособлений звёзд хватает только на эти многочисленные глаза и нет материала для построения остальных частей тела и что же тогда говорить о созвездии Малого Пса (Prokuon или Canis Minor)? Эти собаки принадлежат Господину и называются охраняющими путь и наблюдающими за людьми четырёхглазыми сторожами (यौ ते श्वानौ यम रक्षितारौ चतुरक्षौ पथिरक्षीनृचक्षसौ *yau te çvānau yama rakšitārau caturakšau pathirakšīnṛcakšasau*) (X.14.11); но в то же время они бродят среди рождённых существ и похищают жизненное дыхание как Его вестники с широкими ноздрями (उरूणसावसुतृपा यमस्य दूतौ चरतो जनानन *urūṇasāvasutṛpā yamasya dūtau carato janānanu*) (X.14.11). Решающим фактом при определении природы двух Сарамеев является их четырёхглазость (चतुरक्षौ *caturakšau*) (X.14.10 и 11) – ведь их Господин тоже именуется четырёхчастным (चतुरङ्गो यमो *caturaṅgo yamo*) (X.92.11) и обитает в далёкой четырёхчленной земле (यत् ते यमं वैवस्वतं मनो जगाम दूरकम् यत् ते भूमिं चतुर्भृष्टिं मनो जगाम दूरकम् *yat te yamaṁ vaivasvataṁ mano jagāma dūrakam yat te bhūmiṁ caturbhṛšṭiṁ mano jagāma dūrakam*) (X.58.1 и 3); натуралистические интерпретаторы никак не объясняют этот цифровой символ, но с позиций символического психологического истолкования Ш.А.Гхоша он означает Истину Сознательного Наслаждения Существованием (ऋत सत् चित् आनन्द *ṛta–sat–cit–ānanda*). По нашему мнению, из трёх стерегущих подобно сторожевым псам Гносис интуитивных мыслей одна защищает Его имманентный аспект и поэтому называется Господином Жилища (वास्तोष् पति *vāstoš pati*), две другие же охраняют Его трансцендентный облик и поэтому им присущи Его высшие атрибуты (चतुरक्षौ *caturakšau*).

Мы не обнаруживаем в РВ ни одного случая отождествления собаки (श्वन् *çvan*) и волка (वृक *vṛka*) и присоединяемся к мнению Ш.А.Гхоша о том, что имя последнего означает “терзающего”[1] и используется для описания удерживающих в Бессознательном свет

---

[1] См.: SASV. P. 51.

Гносиса Скупцов (पणिं वृको *paṇiṁ vṛko*) (V.51.14) – именно поэтому переправляющегося через потоки лучистых вод в середине подъёма к Свету волка прогоняют прекраснокрылые (सुपर्णा एत आसते मध्य आरोधने दिवः । ते सेधन्ति पथो वृकं तरन्तं यह्वतीरपो *suparṇā eta āsate madhya ārodhane divaḥ / te sedhanti patho vṛkaṁ tarantaṁ yahvatīrapo*) (см. выше) энергии парящего подобно птице Владыки Источников Жизни (सुपर्णो असुरः *suparṇo asuraḥ*) (I.35.7).

Третьим претендентом на роль звезды Сириус (Seirios) после Сарамы и Вастошпати у Л.Б.Г.Тилака выступает парный образ борозды и плуга (शुनासीरा *çunāsīrā*) на основании подмеченного М.Мюллером созвучия названий и упоминания того, как Шуна–и–Сира производят в светоносной области некий напиток и затем низводят его вниз (शुनासीराव् यद् दिवि चक्रथुः पयः । तेनेमाम् उप सिञ्चतम् *çunāsīrāv yad divi cakrathuḥ payaḥ / tenemām upa siñcatam*) (см. выше). В данном случае индийский исследователь в очередной раз никак не объясняет значение имён персонажей и их земледельческой природы, а ведь оба факта связаны с уподоблением пахоты духовной деятельности – исполненные видения поэты по отдельности натягивают на себя хомуты и впрягаются в плуги для получения от Сил Света совершенного разума (सीरा युञ्जन्ति कवयो युगा वि तन्वते पृथक् । धीरादेवेषु सुम्नया *sīrā yuñjanti kavayo yugā vi tanvate pṛthak / dhīrādevešu sumnayā*) (X.101.4), Гносис проводит борозду (इन्द्रः सीतां नि गृह्णातु *indraḥ sītāṁ ni gṛhṇātu*) (IV.57.7) и затем подобно сгустившейся в туман энергии или туче (महानिन्द्रो य ओजसा पर्जन्यो वृष्टिमानिव *mahānindro ya ojasā parjanyo vṛšṭimāniva*) (VIII.6.1) орошает пашню медовым напитком на счастье (शुनम् पर्जन्यो मधुना पयोभिः *çunam parjanyo madhunā payobhiḥ*) (IV.57.8).

Л.Б.Г.Тилак видит в упоминаемых в источнике вратах или дверях Света (द्वारो देवीर् *dvāro devīr* или द्वाराव् दिवः *dvārāv divaḥ* или द्वारो देवीः *dvāro devīḥ*) места соединения в точках весеннего и осеннего равноденствий двух небесных полусфер и полугодичных периодов времени пребывания в них солнца. Мы не можем согласиться с такой интерпретацией, поскольку она основана на выборочном внеконтекстном анализе данных памятника и искажает его содержание. Прежде всего, эти двери захвачены Тьмой (द्वारा तमसो *dvārā tamaso* или तमसो द्वारो *tamaso dvāro*) (III.5.1; IV.51.2) или Бессознательным (तमो अवयुनं

tamo avayunaṁ) (VI.21.3) и поэтому запирают мышление человека (द्वारा मतीनाम् *dvārā matīnām*) (IX.10.6). Разум умащает их своим видением (द्वारा मनुष् पिता धिय आनजे *dvārā manuš pitā dhiya ānaje*) (VIII.63.1) и в результате его поклонения они предоставляют ему приятный вход (द्वारो देवीः सुप्रायणा नमोभिः *dvāro devīḥ suprāyaṇā namobhiḥ*) (II.3.5) в тысячевратный гигантский Ум, который служит жилищем самосущей Божественной Речи (बृहन्तं मानं वरुण स्वधावः सहस्रद्वारं जगमा गृहं ते *bṛhantaṁ mānaṁ varuṇa svadhāvaḥ sahasradvāraṁ jagamā gṛhaṁ te*) (VII.88.5). Теперь они становятся настоящими огромными золотыми дверьми Света (बृहद् द्वारो देवीर् हिरण्ययीः *bṛhad dvāro devīr hiraṇyayīḥ*) (IX.5.5). Через эти взращивающие Истину светоносные (ऋतावृधो द्वारो देवीर् *ṛtāvṛdho dvāro devīr*) (I.13.6) врата Истины (द्वाराव् ऋतस्य *dvārāv ṛtasya*) (VII.95.6) в человеческое сознание проходят Сияющие Силы Сверхсознательного (ऋतावृधः प्रयै देवेभ्यो महीः द्वारो देवीर् *ṛtāvṛdhaḥ prayai devebhyo mahīḥ dvāro devīr*) (I.142.6).

Под упоминаемым в РВ светоносным кораблём (दैवीं नावं *daivīṁ nāvaṁ*) (см. выше) Л.Б.Г.Тилак понимает расположенное неподалёку от туманности Ориона созвездие Argo Navis. Однако и в этом случае учёный выхватывает единичное упоминание корабля и не учитывает другие многочисленные сообщения о нём, которые позволяют сделать вывод о психологической природе его символизма. Так, эта лодка состоит из мышления авторов гимнов (नो नावा मतीनां *no nāvā matīnāṁ*) (I.46.7) и из их речи (वाचम् नावम् *vācam nāvam*) (II.42.1) и создаётся ими посредством натягивания мыслей (धिय आ तनुध्वं नावमरित्रपरणिंकृणुध्वम् *dhiya ā tanudhvaṁ nāvamaritraparaṇīṁkṛṇudhvam*) (X.101.2). Исполненные видения, они ведут как корабль по воде взошедший в сияющем океане своего Сверхсознания Светоч (आ सूर्यो अरुहच् शुक्रम् अर्णो । उद्ना न नावम् अनयन्त धीरा *ā sūryo aruhac çukram arṇo / udnā na nāvam anayanta dhīrā*) (V.45.10) и отождествляются с Ним в момент своего духовного рождения и осознания Ума Истины Отца (अहं इद्धि पितुष् परि मेधां ऋतस्या जग्रभ अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ iddhi pituš pari medhāṁ ṛtasyā jagrabha ahaṁ sūrya ivājani*) (VIII.6.10). Его Истинная Речь делает сияющего мистика вдохновенным провидцем и певцом и помещает на корабль (वसिष्ठं ह वरुणो नाव्याधाद् ऋषिं चकार स्वपा महोभिः । स्तोतारं विप्रः *vasišṭhaṁ ha varuṇo nāvyādhād ṛšiṁ cakāra svapā mahobhiḥ / stotāraṁ vipraḥ*) (VII.88.4) и

они вместе выводят его на середину океана сознания и качаются на его волнах как на качелях (आ यद् रुहाव वरुणश्च नावं प्र यत् समुद्रमीरयावमध्यम् । अधि यदपां स्नुभिश्चराव प्र प्रेङ्ख ईङ्खयावहै *ā yad ruhāva varuṇaçca nāvaṁ pra yat samudramīrayāvamadhyam / adhi yadapāṁ snubhiççarāva pra preṅkha īṅkhayāvahai*) (VII.88.3).

Мы непосредственно подошли к интерпретации мифа о борьбе Индры и Намучи. В источнике утверждается, что Гносис вступает в бой за боем и разрушает укрепление за укреплением и побеждает в далёком краю наделённого иллюзорными силами Намучи (युधा युधमुप घेदेषि धृष्णुया पुरा पुरं समिदं हंस्योजस । यदिन्द्र परावति निबर्हयो नमुचिं नाम मायिनम् *yudhā yudhamupa ghedeši dhṛšṇuyā purā puraṁ samidaṁ haṁsyojasā yadindra parāvati nibarhayo namuciṁ nāma māyinam*) (I.53.7). С момента проявления Он сразу же уничтожает противников и в целях поощрения жертвующих Ему корову или луч своей души и поиска выхода для разума дарителя пускает катиться голову враждебного Намучи (वि षू मृधो जनुषा दानम् इन्वन्न् अहन् गवा संचकानः । अत्रा दासस्य नमुचेः शिरो यद् अवर्तयो मनवे गातुम् इछन् *vi šū mṛdho janušā dānam invann ahan gavā saṁcakānaḥ / atrā dāsasya namuceḥ çiro yad avartayo manave gātum ichan*) (V.30.7). Мы уже цитировали сообщение РВ о том, что в результате убийства Намучи Гносис открывает для мышления удобные пути к Силам Света (त्वं जघन्थ नमुचिं । त्वं चकर्थ मनवे स्योनान् पथो देवत्राञ्जसेवयानान् *tvaṁ jaghantha namuciṁ / tvaṁ cakartha manave syonān patho devatrāñjasevayānān*). Значение имени убиваемого демона хорошо вписывается в систему психологической интерпретации связанных с ним сюжетов, поскольку оно может быть переведено как “не отпускающий” или “не освобождающий” (न–मुचि *na–muci*).[1] Сверхразум отрывает Намучи голову с помощью пены вод (अपां फेनेन नमुचेः शिर इन्द्रोदवर्तयः *apāṁ phenena namuceḥ çira indrodavartayaḥ*) (см. выше), но эта самая пена есть ни что иное как семя Отца – Он выбрасывает её в телесность и Силы Его Сияния порождают из неё священное слово как хранителя обетов и имманентное Божественное или Господина Жилища (см. выше) (पिता क्ष्मया रेतः नि षिञ्चत् । अजनयन् देवा वास्तोष् पतिं व्रतपां निरतक्षन् ॥ स ईं वृषा न फेनमस्यदाजौ *pitā kšmayā retaḥ ni šiñcat ajanayan brahma devāvāstoš patiṁ*

[1] См.: MWSED. P. 528. Column 2.

vratapāṁ niratakšan // sa īṁ vṛša na phenamasyadājau) (X.61.7–8); по своей природе она является Истиной и пылающим напитком (रेत ऋतम् शुचि पय *reta ṛtam çuci paya*) (X.61.11). Мы соглашаемся с мнением Л.Б.Г.Тилака о том, что Вритра и Намучи являются двумя формами одного и того же демонического образа и не случайно поэтому Гносис (इन्द्र *indra*) убивает их обоих посредством нанесения удара в голову или её отрезания (I.52.10; IV.18.9; VII.6.6; V.30.7; VI.20.6).

Мы рассмотрели по отдельности все элементы предлагаемого Л.Б.Г.Тилаком системного астрономического истолкования упоминаемых в РВ образов Ямы и Отцов, Вритры и Намучи, Сарамы и трёх Сарамеев, Шуны–и–Сиры, светоносных ворот и корабля, а также собаки и волка и связанных с ними сюжетов как описания протекания физических процессов на участке звёздного неба в области туманности Ориона и доказали их психологическое значение. Теперь мы можем приступить к расшифровке ключевого и венчающего всю конструкцию индийского учёного сообщения памятника, которое гласит о том, что когда Искусные после годичного сна пробудились и открыли глаза, то спросили Нескрываемого о виновнике их пробуждения (संवत्सर इदमद्या व्यख्यत । सुषुप्वांस ऋभवस्तदपृछतागोह्य क इदं नो अबूबुधत् *saṁvatsara idamadyā vyakhyata / sušupvāṁsa ṛbhavastadapṛchatāgohya ka idaṁ no abūbudhat*) – и баран назвал пса пробудителем (श्वानं बस्तो बोधयितारमब्रवीत् *çvānaṁ basto bodhayitāramabravīt*) (I.161.13). По мнению Л.Б.Г.Тилака, здесь говорится о том, что духи сезонов (Рибху) по завершении годичного цикла спрашивают у солнца (Агохья) о моменте начала следующего цикла и то отвечает им, что год начинается в момент его прохождения мимо звезды Пса около туманности Ориона. Однако мы уже продемонстрировали, что Искусные символизируют нисходящие в человеческое тело идеи Гносиса (इन्द्रस्य सूनो शवसो नपातो *indrasya sūno çavaso napāto*) и в течение обозначающего Его духовное непроявленное или внутриутробное развитие года достигают бессмертия (मर्तासः सन्तो अमृतत्वमानशुः संवत्सरे ऋभवः *martāsaḥ santo amṛtatvamānaçuḥ saṁvatsare ṛbhavaḥ*); под “Тем, кого нельзя скрыть” (अगोह्य *agohya*), мы понимаем сам Гносис (इन्द्र *indra*), который именуется в источнике бараном (मेष *meša*) (I.51.1; I.52.1; VIII.2.40; VIII.97.12); наконец, пёс (श्वन् *çvan*) символизирует исходящую от Него и пробуждающую человеческое сознание

интуитивную идею. Т.о., мы не можем согласиться с выводом Л.Б.Г.Тилака о том, что в анализируемом сообщении описывается начало года в момент прохождения солнца мимо туманности Ориона около 4000 г. до н.э.

Учёный обращается к истолкованию гимна РВ об Обезьяне–размером–с–быка (वृषाकपि *vṛšākapi*) (X.86) и исходит из предположения о том, что она представляет солнце во время весеннего и осеннего равноденствий.[1] В первом стихе говорится (возможно, от лица жены Индры–Индрани), что прекратились жертвенные выжимания и Индру перестали считать богом там, где его друг Вришакапи радовался в цветущих владениях ария (वि हि सोतोरसृक्षत नेन्द्रं देवममंसत । यत्रामदद् वृषाकपिरर्यः पुष्टेषु मत्सखा *vi hi sotorasṛkšata nendraṁ devamamaṁsata / yatrāmadad vṛšākapir aryaḥ pušṭešu matsakhā*); по словам индийского толкователя, в данном случае речь идёт о прекращении приуроченных к периоду полугодичного пребывания солнца (वृषाकपि *vṛšākapi*) в высшей небесной полусфере (देवयान *devayāna* или उत्तरायण *uttarāyaṇa*) ритуалов в связи с его переходом в низшую небесную полусферу (दक्षिणायण *dakšiṇāyaṇa* или पितृयान *pitṛyāna*) в день осеннего равноденствия.[2] Далее в обращении к Индре утверждается, что он бежит далеко мимо буйства Вришакапи и не сможет найти в другом месте экстракта для питья (परा हीन्द्र धावसि वृषाकपेरति व्यथिः । नो अह प्रविन्दस्यन्यत्र सोमपीतये *parā hīndra dhāvasi vṛšākaperati vyathiḥ / no aha pravindasyanyatra somapītaye*) (2) – по мнению комментатора, перед нами указание на опускание солнца (वृषाकपि *vṛšākapi*) далеко (परा *parā*) в нижнюю половину звёздного неба и движении вслед за ним туда же Индры из-за желания испить производимых во время жертвоприношений выжиманий, поскольку в период перемещения светила по тёмной части эклиптики проводятся только соответствующие этому времени года (दक्षिणायण *dakšiṇāyaṇa* или पितृयान *pitṛyāna*) церемонии.[3] В ответ Индра спрашивает (свою супругу), что такого сделал ей этот желтый зверь Вришакапи, что она на него все ещё сердится, или цветущее богатство ария (किमयं त्वां

[1] См.: ORAV. P. 130.
[2] См.: ORAV. P. 136.
[3] См.: ibidem.

वृषाकपिश्चकार हरितो मृगः । यस्मौरस्यसीदु न्वयो वा पुष्टिमद् वसु *kimayaṁ tvāṁ vr̥šākapiçcakāra harito mr̥gaḥ yasmāirasyasīdu nvaryo vā puštimad vasu*) (3); Л.Б.Г.Тилак отмечает, что в источнике везущие Сурью кобылицы именуются рыжими или жёлтыми (अश्वा हरितः सूर्यस्य *açvā haritaḥ sūryasya*) (I.115.3) и видит в этом основание для идентификации Вришакапи как солнца.[1] Ввиду бездействия мужа Индрани заявляет, что раз Индра защищает милого (ему) Вришакапи, то пусть охотящаяся на кабана собака вцепится тому в ухо (यमिमं त्वं वृषाकपिं प्रियमिन्द्र अभिरक्षसि । श्वा न्वस्य जम्भिस् अदपि कर्णे वरहयुर् *yamimaṁ tvaṁ vr̥šākapiṁ priyamindra abhirakšasi çvā nvasya jambhis adapi karṇe varahayur*) (4) или же за то, что обезьяна испортила её любимые вещи, она сама не даст наслаждаться злодею благом и разобьёт ему голову (प्रिया तष्टानि मे कपिर्व्यक्ता व्यदूदुषत् । शिरो न्वस्य राविषं न सुगं दुष्कृते भुवं *priyā taštāni me kapirvyaktā vyadūdušat / çiro nvasya rāvišaṁ na sugaṁ duškr̥te bhuvaṁ*) (5); исследователь утверждает, что собака (श्वन् *çvan*) символизирует звезду Пса из одноимённого созвездия (Kuon или Canis Major) рядом с туманностью Ориона или созвездием Голова Антилопы (मृगशिरस् *mr̥gaçiras*), которое представлено в нашем гимне фигурами отождествляемого с этим копытным жёлтого Вришакапи (वृषाकपि हरितो मृगः *vr̥šākapi harito mr̥gaḥ*) и отрезаемой у него головы (शिरो *çiro*); в подтверждение представленной интерпретации образа вцепляющейся в ухо охотящейся на кабана собаки (श्वा न्वस्य जम्भिस् अदपि कर्णे वरहयुर् *çvā nvasya jambhis adapi karṇe varahayur*) толкователь приводит сообщение памятника о ранении кабана Вишну посредством выстрела через скалу (विष्णुः विध्यद् वराहन्तिरो अद्रिमस्ता *višṇuḥ vidhyad varāhantiro adrimastā*) (I.61.7) – гора (अद्रि *adri*) здесь, по его мнению, явно указывает на миф о Вритре и поэтому сам кабан (वरह *varaha*) есть ни что иное как Вритра или созвездие Голова Антилопы (मृगशिरस् *mr̥gaçiras*).[2] Стихи 6–13 и 15–17 Л.Б.Г.Тилак считает не содержащими важной астрономической информации и переходит к упоминанию обнаружения Обезьяной–размером–с–быка отличного от неё убитого животного (वृषाकपिः परस्वन्तं हतं विदत् *vr̥šākapiḥ parasvantaṁ hataṁ vidat*), а также ножа, корзины, нового сосуда и груженой дровами повозки

---

[1] См.: ORAV. P. 137.

[2] См.: ORAV. P. 135 and 137-138.

(असिंसूनां नवं चरुमादेधस्यान आचितं *asiṁsūnāṁ navaṁ carumādedhasyāna ācitaṁ*) (18); согласно реконструкции учёного, под убитым животным здесь подразумевается испортившая любимые вещи Индрани обезьяна (प्रिया तष्टानि मे कपिर्व्यक्ता व्यदूदुषत *priyā taṣṭāni me kapirvyaktā vyadūdušat*) и все перечисленные предметы должны быть использованы для принесения её в жертву в качестве отличного от (परस्वन्तं *parasvantaṁ*) Вришакапи и в то же время подобного ему заменителя.[1] Как полагает исследователь, именно в результате произведения такой подстановки Индра называет себя умеющим отличить врага от ария (अयमेमि विचाकशद् विचिन्वन् दासमार्यम् *ayamemi vicākaçad vicinvan dāsamāryam*) (19).[2] Затем Вришакапи призывают пройти через местность с пустыней (धन्व *dhanva*) и обрывом (कृन्तत्रं *kṛntatraṁ*) на расстояние некоторого количества дневных переходов конской упряжки в дом (अस्त *asta*) и прийти домой (गृह *gṛha*) из места, описываемого как नेदीयस् *nedīyas* (धन्व च यत् कृन्तत्रं च कति स्वित् ता वि योजना । नेदीयासो वृषाकपे अस्तमेहि गृहानुप *dhanva ca yat kṛntatraṁ ca kati svit tā vi yojanā / nedīyāso vṛšākape astamehi gṛhānupa*) (20); Л.Б.Г. Тилак отмечает, что в одном сообщении РВ земля с восемью вершинами (अष्टौ ककुभः पृथिव्यास् *aṣṭau kakubhaḥ pṛthivyās*) контрастирует с состоящей из трёх дневных переходов запряжённой лошадьми упряжки धन्व *dhanva* (त्री धन्व योजना *trī dhanva yojanā*) (I.35.8) и поэтому данное слово должно обозначать небо; последнее именуется отрезанным (कृन्तत्रं *kṛntatraṁ*) и поэтому, по словам толкователя, идентично области замкнутого света и юных вод, где царит сиянием Яма (यत्र राजा वैवस्वतो यत्रावरोधनं दिवः यत्रामूर्यह्वतीरापस् *yatra rājā vaivasvato yatrāvarodhanaṁ divaḥ yatrāmūryahvatīrāpas*) (см. выше); т.о. словосочетание धन्व कृन्तत्रं *dhanva kṛntatraṁ* обозначает самую нижнюю часть небесной сферы или южную полусферу неба (पितृयान *pitṛyāna*); учёный приводит упоминание памятника о трёх шагах Вишну (इदं विष्णुर्वि चक्रमे त्रेधा नि दधे पदम् *idaṁ višṇurvi cakrame tredhā ni dadhe padam*) (I.22.17) и рассматривает его как доказательство наличия у авторов древнейших ведических гимнов представления о трёхчастной структуре северной небесной полусферы (त्री धन्व योजना *trī dhanva*

[1] См.: ORAV. P. 138-141.

[2] См.: ORAV. P. 141.

yojanā) – но в то же время они не имеют представления о структуре южной полусферы неба и именно поэтому задают вопрос о том, из скольких частей или дневных переходов конской упряжки она состоит (धन्व च यत् कृन्तत्रं च कति स्वित् ता वि योजना *dhanva ca yat kṛntatraṁ ca kati svit tā vi yojanā*); в отличие от других интерпретаторов РВ Л.Б.Г.Тилак переводит термин नेदीयस् *nedīyas* не как "nearer/ very near"[1], а как "neath/ beneath/ nether" и это для него служит дополнительным доказательством того, что здесь говорится о нижней части небесной сферы; наконец, он обращает внимание на то, что Вришакапи уходит в заброшенный (thrown) дом (अस्त *asta*) и затем его призывают вернуться в жилище Индры (गृह *gṛha*) – т.е. перед нами упоминание низшего и высшего местопребываний светила в процессе его движения по эклиптике; на основании всех вышеизложенных данных исследователь делает вывод о том, что в анализируемом сообщении описывается уход солнца (Вришакапи) из северной половины звёздного неба в южную с момента осеннего равноденствия и о последующем возвращении оттуда.[2] В следующем стихе снова идущего в (нижний) дом и уничтожающего сон Вришакапи призывают опять вернуться и вместе с обращающимся к нему совершить благие дела (पुनरेहि वृषाकपे सुविता कल्पयावहै । य एषस्वप्ननंशनो असतमेषि पथ पुनर् *punarehi vṛšākape suvitā kalpayāvahai ya ešasvapnanaṁçano astameši patha punar*) (21); Л.Б.Г.Тилак рассматривает это сообщение как описание возобновления жертвоприношений, приуроченных ко времени нахождения солнца в северной полусфере неба (देवयान *devayāna* или उत्तरायण *uttarāyaṇa*).[3] Затем у Индры и Вришакапи спрашивают, куда делся возмущающий существа и творящий много зла или имеющий много недостатков или всепожирающий или прожорливый зверь, когда они отправились вверх или на север в жилище Индры (यदुदञ्चो वृषाकपे गृहमिन्द्राजगन्तन । क्व स्य पुल्वघोमृगः कमगञ् जनयोपनो *yadudañco vṛšākape gṛhamindrājagantana / kva sya pulvaghomṛgaḥ kamagañ janayopano*) (22); по мнению индийского исследователя, вышеупомянутый зверь

[1] См.: MWSED. P. 569. Column 1.
[2] См.: ORAV. P. 141-145.
[3] См.: ORAV. P. 145.

(मृग *mṛga*) обозначает звезду Пса и она исчезает или становится невидимой в лучах начинающего своё восхождение в северную небесную полусферу или обитель Индры солнца в день весеннего равноденствия.[1] Все стихи рассматриваемого гимна заканчиваются одинаковым рефреном с указанием на то, что Индра находится выше всего (विश्वस्माद् इन्द्र उत्तरः *viçvasmād indra uttaraḥ*) и учёный видит в этом доказательство его управления высшей или северной половиной сферы неба.[2]

Насколько нам известно, Л.Б.Г.Тилак является единственным среди всех натуралистических интерпретаторов РВ, кто может предложить сколько-нибудь связное истолкование гимна о Вришакапи; все остальные ограничиваются простым пересказом данного сюжета. Но в то же время нельзя не отметить, что его астрономическая реконструкция несёт в себе важное противоречие в понимании образа Вришакапи, который у индийского учёного представляет как зверь (मृग *mṛga*) одновременно созвездие Голова Антилопы (मृगशिरस् *mṛgaçiras*) в туманности Ориона и проходящее мимо него и звезды Пса (श्वन् *çvan*) в дни весеннего и осеннего равноденствий солнце.[3] Вришакапи действительно называется рыжим или жёлтым или буланым или пламенным зверем (वृषाकपि हरितो मृगः *vṛšākapi harito mṛgaḥ*) и это позволяет говорить о его светоносной природе, но мы не можем согласиться с Л.Б.Г.Тилаком в том, что именование зверем служит достаточным основанием для отождествления с антилопой (मृग *mṛga*) или с имеющим такой же эпитет Вритрой (मृग वृत्र *mṛga vṛtra*) (I.80.5-7; V.32.3; VIII.93.14-15). Такое понимание базируется на узком внеконтекстном истолковании образа животного (मृग *mṛga*) в РВ: он используется для описания не только или исключительно демонических персонажей Бессознательного, но и постоянно для характеристики восприятия человеком Сил Света Сверхсознательного (देवा *devā*) – Божественной Воли (अग्नि *agni*) (I.145.5; I.173.2), Гносиса (इन्द्र *indra*) (VIII.1.20; VIII.2.6; VIII.33.8; X.180.2) с Его Гневом (रुद्र *rudra*) (II.33.11) и

---

[1] См.: ORAV. P. 86 and 145-147.

[2] См.: ORAV. P. 136.

[3] См.: ORAV. P. 148-149.

Мысле-Силами (मरुतः *marutaḥ*) (II.34.1), Истины-Сознания (अश्विना *aṣvinā*) (X.40.4), Истинной Речи (वरुण *varuṇa*) (VII.87.6), Дающего Импульс Бытия Господина Молитвы (बृहस्पति सवितर् *bṛhaspati savitar*) (I.190.2-3), Блаженства (सोम *soma*) (IX.32.4) и Вездесущности (विष्णु *višṇu*) (I.154.2). Именно вторая интерпретация именования Вришакапи зверем (मृग *mṛga*) подтверждается другими его характеристиками. Так, он является пламенным или жёлтым или рыжим (हरितो *harito*), а ведь это типичный цвет благодатных и ярких коней или лучей Светоча Разума (भद्रा अश्वा हरितः सूर्यस्य चित्रा *bhadrā açvā haritaḥ sūryasya citrā*) (I.115.3; см. также I.115.4 и 5; I.121.13; V.29.5; V.45.10; X.112.3) или Гносиса (इन्द्र आ त्वा यछन्तु हरितो न सूर्यं *indra ā tvā yachantu harito na sūryaṁ*) (I.130.2; см. также III.44.1 и 4; X.31.8; X.33.5) или царящего светом Творца (युजानो हरिता रथे त्वष्ठेह राजति *yujāno haritā rathe tvašṭeha rājati*) (V.47.9) – Ему присущи пламенеющие тона (इन्द्रे नि रूपा हरिता मिमिक्षिरे *indre ni rūpā haritā mimikšire*) (X.96.3). Кроме того, неслучайным является и описание обезьяны (कपि *kapi*) как быка (वृष *vṛša*), поскольку последний символизирует мощную силу в частности Ума Света (इन्द्र *indra*) (см. напр. I.7.6 и 8; I.9.4; I.10.10; I.32.3 и 7; I.33.6, 10 и 13 и т.д.). Более того, так же как обезьяна (कपि *kapi*) называется быкоподобным пылающим зверем (वृषा हरितो मृगः *vṛšā harito mṛgaḥ*), Гносис (इन्द्र *indra*) характеризуется как зверь (मृग *mṛga*) (см. выше) и пламенный бык (हरितो वृष *harito vṛša*) (III.44.4). Т.о. налицо сущностное родство между этими двумя персонажами.

В этой связи обращают на себя внимание два сообщения памятника. В первом утверждается, что некто обладающий цветом обезьяны или коричневато-рыжеватый – один из десяти и в то же время общий для всех – побуждается к достижению высшей силы воли и его как хорошо устроенный в утробе и не умеющий различать зародыш вынашивает и лелеет мать (दशानामेकं कपिलं समानं तं हिन्वन्ति क्रतवेपार्याय । गर्भं माता सुधितं वक्षणास्ववेनन्तन्तुषयन्ती बिभर्ति *daçānāmekaṁ kapilaṁ samānaṁ taṁ hinvanti kratavepāryāya / garbhaṁ mātā sudhitaṁ vakšaṇāsvavenantantušayantī bibharti*) (X.27.16). Во втором при описании порождающих Гносис (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyaṁ*) (I.85.2) сил мысли (मरुतः सुमतिं *marutaḥ sumatiṁ*) (I.166.6) их захватывающая поток (Света) сверкающая толпа знатоков сравнивается с (опустошающей) дерево कपना *kapanā* (अभ्राजि शर्धो मरुतो यद् अर्णसम् मोषथा वृक्षं कपनेव वेधसः *abhrāji*

çardho maruto yad arṇasam mošathā vṛkšaṁ kapaneva vedhasaḥ) (V.54.6); мы позволим себе не согласиться с общепринятым в натуралистической теории интерпретации переводом слова कपना *kapanā* как “гусеница/ червь” как производного от कम्प् *–kamp–* “дрожать/ трясти(сь)”[1]; по нашему мнению, речь здесь идёт о питающейся древесными плодами обезьяне (कपि *kapi*) и именно ей уподобляются Маруты.

Т.о. фигура окрашенного подобно обезьяне зародыша (कपिलं गर्भं *kapilaṁ garbhaṁ*) служит связующим звеном между описываемыми как обезьяна или обезьяны идее-силами (शर्धो मरुतो कपनेव *çardho maruto kapaneva*) и быкоподобной обезьяной (वृषाकपि *vṛšākapi*) и символизирует, на наш взгляд, потенциально содержащую в себе всю совокупность гностических ментальных энергий мысль. Такой вывод подкрепляется целым рядом сообщений памятника. Капила является одним из десяти (दशानामेकं *daçānāmekaṁ*), но при этом общим для всех (समानं *samānaṁ*) или выражающим в себе все десять сверкающих (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) (VIII.72.8) мыслей (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) (IX.99.2) Ума Света (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1) – его вкладывают как зародыш в человеческую личность и затем побуждают к достижению в ней высшей имманентной Воли (तं हिन्वन्ति क्रतवेपार्याय गर्भं *taṁ hinvanti krataveparyāya garbhaṁ*). Сверкающий Господин (वैवस्वतं यमं *vaivasvataṁ yamaṁ*) (см. выше) и Гносис (इन्द्र *indra*) – это одно и то же Единое Божественное Сущее (इन्द्रं आहुरथो दिव्यः स। एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति यमं आहुः *indraṁ āhuratho divyaḥ sa / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti yamaṁ āhuḥ*) (I.164.46), и в то же время можно идентифицировать десять присущих Ему сияющих идей (दशभिर् विवस्वत धियो *daçabhir vivasvata dhiyo*) с дающими десять коров или испускающими десять лучей Марутами (मरुत दशग्वाः *maruta daçagvāḥ*) (II.34.11-12). Единосущность Капилы и Марутов подтверждается ещё одним фактом: как первого производят как находящийся в утробе матери зародыш (गर्भं माता सुधितं वक्षणा बिभर्ति *garbhaṁ mātā sudhitaṁ vakšaṇā bibharti*), так же и вторые порождаются из утроб ментального Света (अजनयो मरुतो वक्षणाभ्यो दिव आ वक्षणाभ्यः *ajanayo maruto vakšaṇābhyo diva ā vakšaṇābhyaḥ*) (I.134.4).

---

[1] См.: MWSED. P. 250. Column 1; P. 252. Columns 2-3.

В свою очередь важнейшие характеристики Марутов совпадают с таковыми Вришакапи. Прежде всего, они именуются быками (मरुतः वृषणो *marutaḥ vṛšaṇo*) (I.165.1; II.33.13; VIII.20.12 и 19) и сравниваются со зверем (मृग *mṛga*) (см. выше). Далее, они имеют сущностную связь с Гносисом – не только создают Его (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyaṁ*) (см. выше), но и являются Его содержимым (इन्द्र मरुत्वन्त् *indra marutvant*) (I.20.5; I.23.7; I.80.11; I.100.1-15; I.101.1-8; I.142.12; III.4.6; III.35.7; III.47.1 и 5; III.50.1; III.51.7; IV.21.3; VI.19.11; VI.47.5; VIII.36.1; VIII.76.1; VIII.76.4-8; IX.64.22; IX.65.10; IX.107.17) и в то же время содержат Его в себе (मरुतः इन्द्रवन्तः *marutaḥ indravantaḥ*) (V.57.1); однажды Он даже называется всего лишь старшим из них (इन्द्रज्येष्ठ मरुद्गण *indrajyešṭha marudgaṇa*) (I.23.8). Кроме того, их именуют Его друзьями (напр., मरुत मे इन्द्राय सख्ये सखाय *maruta me indrāya sakhye sakhāya*) (I.165.1).

В РВ от имени самого Гносиса (इन्द्र *indra*) провозглашается, что Разум и Светоч представляют собой два Его проявления (अहम्मनुर् अभवं सूर्यश् च अहं *aham manur abhavaṁ sūryaç ca ahaṁ*) (IV.26.1). Мы соглашаемся с гипотезой Ш.А.Гхоша о том, что Маруты символизируют чистые силы ментальности или первый из вышеупомянутых гностических аспектов и полагаем, что гимн о Вришакапи можно прочитать в терминах психологической интерпретации путём сопоставления его с другими упоминающими Марутов и их конфликт с Индрой гимнами памятника.[1]

В одном из них первые спрашивают второго, зачем он хочет убить их – своих братьев – и просят его не убивать их в столкновении и обращаться с ними хорошо (कं न इन्द्र जिघांससि भ्रातरो मरुतस्तव । तेभिः कल्पस्व साधुया मा नः समरणे वधीः *kiṁ na indra jighāṁsasi bhrātaro marutastava tebhiḥ kalpasva sādhuyā mā naḥ samaraṇe vadhīḥ*) (I.170.2). Точно так же Сила Гносиса (इन्द्राणी *indrāṇī*) призывает преследующую кабана собаку вцепиться в ухо Вришакапи (श्वा न्वस्य जम्भिस् अदपि कर्णे वरहयुर् *çvā nvasya jambhis adapi karṇe varahayur*) – собака здесь означает гностическую интуицию (см. выше), а под убегающими от неё кабанами подразумеваются чистые энергии ума или Маруты (मरुतो गोतमो वः पश्यन् विधावतो वराहून् *maruto gotamo vaḥ paçyan vidhāvato varāhūn*) (I.88.5) –

[1] См. интерпретацию образа Марутов и их конфликта с Индрой: SASV. P. 254-262.

или же грозится сама разбить ему голову (शिरो न्वस्य राविषं *çiro nvasya rāvišaṁ*). Кабанами мысли (Маруты) именуются, по-видимому, из-за их временного подчинения Бессознательному, чья инерция сопротивления Сверхразуму также называется кабаном (वृत्रम् वराहुम् *vṛtram varāhum*) (I.121.11).

Гносис (इन्द्र *indra*) отвечает силам разума (मरुतः *marutaḥ*) и представляющему их мистику Агастье, что тот – Его брат и друг – мало Его уважает и в мыслях своих не желает производить (само)отдачи (किं नो भ्रातरगस्त्य सखा सन्नति मन्यसे । विद्मा हि तेयथा मनो अस्मभ्यमिन् न दित्ससि *kiṁ no bhrātaragastya sakhā sannati manyase / vidmā hi teyathā mano asmabhyamin na ditsasi*) (I.170.3). Точно так же Энергия Гносиса (इन्द्राणी *indrāṇī*) угрожает Вришакапи из-за того, что он допускает в своём поведении отклонения (व्यथिः *vyathiḥ*) и неправильные действия (दुष्कृते *duškṛte*), а именно единолично наслаждается растущим Светом психического существа производящего самопожертвование человека (अर्यो वा पुष्टिमद् वसु *aryo vā pušṭimad vasu*)[1] и в своём гедонистическом наслаждении не вспоминает об источнике и причине своего блаженного состояния – Сияющем Логосе – и уже не жертвует Ему (वि हि सोतोरसृक्षत नेन्द्रं देवममंसत । यत्रामदद् वृषाकपिरर्यः पुष्टेषु *vi hi sotorasṛkšata nendraṁ devamamaṁsata / yatrāmadad vṛšākapir aryaḥ pušṭešu*); в результате Гносис далеко уходит от него (परा हीन्द्र धावसि वृषाकपेरति व्यथिः *parā hīndra dhāvasi vṛšākaperati vyathiḥ*) и он искажает уже созданные Его Силой и любимые Ею творения (प्रिया तष्टानि मे कपिर्व्यक्ता व्यदूदुषत् *priyā tašṭāni me kapirvyaktā vyadūdušat*).

Агастья вынужден теперь обратиться к силам своего ума с просьбой простить его за то, что приготовленный для них призыв – выточенное психическим сердцем и мыслью восхваление (स्तोमो नमस्वान् हृदा तष्टो मनसा धायि *stomo namasvān hṛdā tašṭo manasā dhāyi*) (I.171.2) – он обращает к Гносису, дабы не испытать на себе действие Его гнева (अस्मादहं तविषादीषमाण इन्द्राद् भिया मरुतो रेजमानः । युष्मभ्यं हव्या निशितान्यासन् तान्यारे चकृमा मृळत नः *asmādahaṁ tavišādīšamāṇa indrād bhiyā maruto rejamānaḥ yušmabhyaṁ havyā niçitānyāsan tānyāre cakṛmā mṛḷata naḥ*) (I.171.4). Теперь уму человека необходимо завоевать расположение

---

[1] См. о значении термина अर्य в РВ: SASV. P. 461-462.

Энергии Гносиса (इन्द्राणी *indrāṇī*) или иначе вступить с Нею в любовную связь – когда Гносис (इन्द्र *indra*) спрашивает Её о причине Её нападения на принадлежащий Им ум человека (वृषाकपि *vṛšākapi*) (किं नस्त्वमभ्यमीषि वृषाकपिं *kiṁ nastvamabhyamīši vṛšākapiṁ*) (X.86.8), Она отвечает, что тот нацеливается на Неё как на безмужнюю женщину (अवीरामिव मामयं शरारुरभि मन्यते *avīrāmiva māmayaṁ çarārurabhi manyate*) (X.86.9). Гносис фактически заставляет Её вступить в связь с разумом, т.к. без него Его существование неполноценно и поэтому безрадостно и его действенный призыв Ему приятен и достигает Сил Света (नाहमिन्द्राणि रारण सखुर्वृषाकपेर् ते । यस्येदमप्यं हविः प्रियं देवेषु गछति *nāhamindrāṇi rāraṇa sakhurvṛšākaper te / yasyedamapyaṁ haviḥ priyaṁ devešu gachati*) (X.86.12); кроме того, нигде в другом месте Он не найдёт выжимаемого Ему подношения (नो अह प्रविन्दस्यन्यत्र सोमपीतये *no aha pravindasyanyatra somapītaye*) (X.86.2). Точно так же для духовного прогресса человека необходимо, чтобы две формы проявления Гносиса в его существе – чистый ум (Маруты) и сияющий Сверхразум (Индра) – в гармонии принимали его молитвы (इन्द्र त्वं मरुद्भिः सं वदस्वाध प्राशान ऋतुथा हवींषि *indra tvaṁ marudbhiḥ saṁ vadasvādha prāçāna ṛtuthā havīṁši*) (I.170.5). Сила последнего (इन्द्राणी *indrāṇī*) в процессе любовного соединения с человеческим мышлением (वृषाकपि *vṛšākapi*) делает его бессмертным (इन्द्राणीमासु नारिषु सुभगामहमश्रवम् । नह्यस्यापरं चन जरसा मरते पतिर् *indrāṇīmāsu nārišu subhagāmahamaçravam / nahyasyāparaṁ cana jarasā marate patir*) (X.86.11).

Такая интерпретация взаимоотношений Индрани (Индры) с Вришакапи (Марутами) подтверждается сообщениями источника о том, что в обществе энергий мысли постоянно присутствует Рокочущая Сила Света (रोदसी देवी *rodasī devī*) (V.50.5); Она прекрасна и подобна солнечному свету и молнии и находится на сидениях их колесниц (आ वन्धुरेष्वमतिर्न दर्शता विद्युन् न तस्थौ रथेषु वः *ā vandhurešvamatirna darçatā vudyun na tasthau maruto rathešu vaḥ*) (I.64.9; см. также V.56.8-9); Она пребывает среди них как испускающий собственное сияние источник Света (अध स्मैषु रोदसी स्वशोचिरामवत्सु तस्थौ न रोकः *adha smaišu rodasī svaçocirāmavatsu tasthau na rokaḥ*) (VI.66.6); в золотых одеяниях и умащённая маслом, Она ластится к ним как приближающееся остриё или как тайно идущая на свидание жена наделённого мышлением или

как обращённое к собранию идей и объединяющее их Слово Бога (मिम्यक्ष येषु घृताची हिरण्यनिर्णिगुपरा न ऋष्टिः । गुहा चरन्ती मनुषो न योषा सभावती विदथ्येव सं वाक् *mimyakša yešu ghṛtācī hiraṇyanirṇigupárā na ṛṣṭiḥ / guhā carantī manušo na yošā sabhāvatī vidathyeva saṁ vāk*) (I.167.3); в свою очередь энергии мысли соединяются с Нею как со своею юною женою (यव्या साधारण्येव मरुतो मिमिक्षुः *yavyā sādhāraṇyeva maruto mimikšuḥ*) (I.167.4).

Она является принадлежащей Владыке Источников Жизни или Сущему и Сиянием мощной мысли (असुर्या रोदसी नृमणाः सूर्येव *asuryā rodasī nṛmaṇāḥ sūryeva*) (I.167.5) и данная характеристика позволяет с большой степенью достоверности отождествить Её с Силой Гносиса (इन्द्राणी *indrāṇī*), поскольку Он (इन्द्र *indra*) постоянно описывается как Господин Жизненного Дыхания или Сущий (असुर *asura*) (I.174.1; VIII.90.6; X.96.11; X.99.12; см. также IV.16.2; VI.20.2; VI.30.2; VI.36.1; VII.21.7; VII.22.5; X.50.3; X.54.4; X.99.2; X.105.11) и в то же время как Светоч (सूर्य *sūrya*) (см. выше). Не менее важно в этой связи и сообщение памятника о том, что истинное величие Марутов заключается в том, что среди них пребывает обладающая могучей или бычьей мыслью стойкая и гордая Родаси (य एषां मरुतां महिमा सत्यो अस्ति । सचा यदीं वृषमणा अहंयु स्थिरा *ya ešāṁ marutāṁ mahimā satyo asti / sacā yadīṁ vṛšamaṇā ahaṁyu sthirā*) (I.167.7) – потому что их сознание составляет одно целое (मरुतो रोदसी समनसः *maruto rodasī samanasaḥ*) (I.186.8). Ещё одним подтверждающим отождествление Индрани и Родаси фактом является упоминание о дарении последней скота из коров, коней и овец числом в сотню (सनत् साश्व्यम् पशुम् उत गव्यं शतावयम् *sanat sāçvyam paçum uta gavyaṁ çatāvayam*) (V.61.5); о символическом значении данных животных в РВ мы уже говорили выше (см. главу I), а число 100 явно указывает на присущие Гносису сто сил воли (इन्द्र शतक्रतु महा मनसा *indra çatakratu mahā manasā*) (VI.40.4). С таким пониманием образа Родаси полностью согласуется сообщение источника о том, что она выискивает духовно жаждущего и голодающего и желающего Её человека и направляет его разум на достижение Сил Света (वि या जानाति जसुरिं वि तृष्यन्तं वि कामिनम् । देवत्रा कृणुते मनः *vi yā jānāti jasuriṁ vi tṛšyantaṁ vi kāminam / devatrā kṛṇute manaḥ*) (V.61.7).

Став возлюбленной Вришакапи или человеческого разума, Энергия Гносиса или Индрани порождает в нём прекрасное потомство

в виде мужских (сыновья) и женских (невестки) гностических импульсов и затем дарит своему подлинному супругу – Сверхразуму или Индре – приятный и эффективный призыв и быков или лучи (वृषाकपायि रेवति सूपुत्र आदु सुस्नुषे । घसत् त इन्द्र उक्षणः प्रियं काचित्करं हविर् *vṛšākapāyi revati sūputra ādu susnuše / ghasat ta indra ukšaṇaḥ priyaṁ kācitkaraṁ havir*) (X.86.13).

Обратимся теперь к анализу данных о том, что Обезьяна–размером–с–быка находит отличное от неё убитое животное (वृषाकपिः परस्वन्तं हतं विदत् *vṛšākapiḥ parasvantaṁ hataṁ vidat*), а также нож, корзину, новый сосуд и груженую дровами повозку (असिंसूनां नवं चरुमादेधस्यान आचितं *asiṁsūnāṁ navaṁ carumādedhasyāna ācitaṁ*). Мы не можем согласиться с производимым Л.Б.Г. Тилаком отождествлением убитого животного (हतं *hataṁ*) с самой обезьяной (कपिः *kapiḥ*). Также мы не можем принять предлагаемого учёным перевода слова परस्वन्तं *parasvantaṁ* как "другой/ отличный" и считаем, что оно должно переводиться как "далёкий".[1] Мы не считаем доказуемой теорию индийского исследователя о производимой Индрой подмене Вришакапи на подобного ему и в то же время отличного от него зверя. Под обнаруживаемым разумом (см. выше) убитым далёким животным (वृषाकपिः परस्वन्तं हतं विदत् *vṛšākapiḥ parasvantaṁ hataṁ vidat*) мы понимаем уничтоженную Гносисом (इन्द्र *indra*) инерцию Бессознательного (वृत्र *vṛtra*). По проникновении в него ум добывает нож или кинжал или меч (असिं *asiṁ*), корзину (सूनां *sūnāṁ*), новый сосуд (नवं चरुम् *navaṁ carum*) и груженую дровами повозку (आदेधस्यान आचितं *ādedhasyāna ācitaṁ*); все эти находки символичны и имеют психологическое значение – мечом или ножом в РВ именуются Божественная Воля (अग्ने इव असिः *agne iva asiḥ*) (X.79.6) и Сверхразум (इन्द्र असिर् न *indra asir na*) (X.89.8), под сосудом подразумевается вместилище даруемой Гносисом духовной пищи (स नो वृषन्नमुं चरुं सत्रादावन्नपा वृधि *sa no vṛšannamuṁ caruṁ satrādāvannapā vṛdhi*) (I.7.6), корзина используется супраментальными энергиями (ऋभवः *ṛbhavaḥ*) для обработки коровы или луча Света (एकः पिंशति सूनयाभृतम् *ekaḥ piṁçati sūnayābhṛtam*) (I.161.10)[2], поленья для

---

[1] См.: MWSED. P. 589. Column 1.

[2] См. о значении данного мифа: SASV. P. 328.

разжигания пламени Божественной Воли (अग्नि *agni*) означают три выражающих Сознание Блаженного Существования (सत्चित्आनन्द *sat–cit–ānanda*) стихотворных размера (गायत्रस्य समिधस्तिस्र *gāyatrasya samidhastisra*) (I.164.25).

Реконструируемое Л.Б.Г.Тилаком путешествие Вришакапи в нижний мир (नेदीयासो अस्त *nedīyāso asta*) с последующим возвратом в высшую область (गृह *gṛha*) пребывания Индры не противоречит психологической интерпретации (धन्व च यत् कृन्तत्रं च कति स्वित् ता वि योजना । नेदीयासो वृषाकपे अस्तमेहि गृहानुप *dhanva ca yat kṛntatraṁ ca kati svit tā vi yojanā / nedīyāso vṛšākape astamehi gṛhānupa*). Гносис (Индра) эманирует свою силу в форме разума (Вришакапи) в Бессознательное или заброшенное жилище (अस्त *asta*) для просветления последнего и затем она должна вернуться домой или воссоединиться с Ним для совершения других благих дел (पुनरेहि वृषाकपे सुविता कल्पयावहै । य एषस्वप्ननंशनो असतमेषि पथ पुनर् *punarehi vṛšākape suvitā kalpayāvahai ya ešasvapnanaṁçano astameši patha punar*). По выполнении этой задачи они объединяются и поднимаются в высший центр сознания, творящего много зла и возмущающего существа зверя или Бессознательного больше нет и поэтому автор гимна задаёт естественный вопрос – где же он и к кому ушёл или кого теперь подчиняет себе (यदुदञ्चो वृषाकपे गृहमिन्द्राजगन्तन । क्व स्य पुल्वघोमृगः कमगञ् जनयोपनो *yadudañco vṛšākape gṛhamindrājagantana / kva sya pulvaghomṛgaḥ kamagañ janayopano*)?

Л.Б.Г.Тилак затрудняется как-либо интерпретировать последний стих гимна о Вришакапи, в котором говорится об одновременном порождении дочерью разума (मानवि *mānavi*) по имени Серп или Изогнутый Кинжал или Секира (पर्शु *parçu*) двадцати детей (पर्शुर्ह नाम मानवि साकं ससूव विंश तिम् *parçurha nāma mānavi sākaṁ sasūva viṁça tim*) (23).[1] У нас нет никакого сомнения в том, что здесь говорится об одной из гностических идей, поскольку Гносис (इन्द्र *indra*) проявляется в виде ума (अहम् मनुर् अभवं *aham manur abhavaṁ*) (IV.26.1) и характеризуется как дающая автору гимна тысячу семян мысли (सहस्रेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*) (см. выше) Секира (अहं सहस्रं पर्शांवा ददे *ahaṁ sahasraṁ parçāvā dade*) (VIII.6.46). Что же касается

[1] См.: ORAV. P. 147-148.

двадцатки (विंश तिम् *viṁça tim*), то можно предположить, что в данном случае говорится о результате описываемого в трёх предыдущих стихах (20-22) воссоединения десяти трансцендентных (Индра) и десяти имманентных (Вришакапи) идее-сил Ума Света (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata* (VIII.72.8) – विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo* (IX.99.2) – मनौ विवस्वति *manau vivasvati* (VIII.52.1)).

Т.о. миф о Вришакапи не может быть адекватно объяснён в рамках предлагаемой Л.Б.Г.Тилаком астрономической интерпретации РВ и в то же время хорошо читается с позиций разработанной Ш.А.Гхошем психологической теории истолкования памятника.

Учёный утверждает, что ведические божества Вишну и Рудра являются персонификациями мягкого и ужасного аспектов климата в дни весеннего и осеннего равноденствий.[1] Однако он не приводит никаких подтверждающих его слова данных памятника и мы не находим оснований соглашаться с ними.

В поисках содержащейся в источнике информации об астральных явлениях индийский исследователь утверждает, что Варуна именуется создающим зодиакальный пояс (उरुं वरुणश्चकार सूर्याय पन्थाम् *urum̐ varuṇaçcakāra sūryāya panthām*) (I.24.8)[2] – но в данном сообщении говорится лишь о том, что Истинная Речь создаёт широкий путь для Сияющего Ума. Л.Б.Г.Тилак считает, что тот же зодиакальный пояс подразумевается под Стезёй Истины (पन्था ऋतं *panthā ṛtam̐*, ऋतं यती *ṛtam̐ yatī*, ऋतस्य पन्था *ṛtasya panthā*) (I.41.4; V.45.7; V.45.8)[2] – но учёный не приводит ни одного свидетельства звездной природы образа Истины (ऋत *ṛta*) и поэтому мы не находим оснований соглашаться с его мнением.

Л.Б.Г.Тилак считает, что авторы древнейших ведических гимнов упоминают также некоторые планеты солнечной системы: дважды предлагаемый Гносису (इन्द्र *indra*) экстракт (सोम *soma*) называется совместно чистым (शुक्र *çukra*) или смешанным (मन्थिन् *manthin*) (III.32.2; IX.46.4) – по словам индийского интерпретатора, в обоих сообщениях содержится намёк на известные в то время планеты;

---

[1] См.: ORAV. P. 130 and 97.
[2] См.: ORAV. P. 120.

далее имеется целый гимн в честь некоего Любящего (वेन *vena*) (X.123) – по мнению учёного, его имя имеет древний индоевропейский корень и поэтому его образ родственен римской богине любви и названной в её честь планете Венере (Venus); более того, древнегреческое наименование Венеры Kupris идентично второму имени ведического Вены – Шукра (शुक्र *çukra*); такое понимание природы персонажа Вены подтверждается указаниями на то, что он является сыном сияющего (солнца) (इममपां संगमे सूर्यस्य शिशुं न *imamapāṁ saṁgame sūryasya çiçuṁ na*) (1), расположен на вершине Истины (зодиакального пояса) (ऋतस्य सानावधि *ṛtasya sānāvadhi*) (2 и 3) и выходит подобно волне из (космического) океана (समुद्रादूर्मिमुदियर्ति *samudrādūrmimudiyarti*) (2).[1] У современных натуралистических интерпретаторов Вена считается отождествляемым с Сурьей в образе Гандхарвы Сомой и уже в силу его противоречивости такое толкование не может быть принято, а ведь в нём ещё присутствует переход с натуралистической на абстрактную позицию объяснения. Никакая планета или звезда не может называться мёдом Бессмертия (मध्वो अमृतस्य *madhvo amṛtasya*) (3) и никакой опьяняющий или галлюциногенный напиток не может иметь светоносной оболочки (ज्योतिर्जरायू *jyotirjarāyū*) (1). Перед нами ещё одно описание Гносиса как Любви (वेन *vena*) – Он пребывает в высшем небе (परमे व्योमन् *parame vyoman*) (5) как Свет с чистым пламенем (भानुः शुक्रेण *bhānuḥ çukreṇa*) (8) в окружении приятных имён (स्वर्णनाम जनत प्रियाणि *svarṇanāma janata priyāṇi*) (7). Индийский исследователь также не указывает, какую планету обозначает Мантхин и не предоставляет никаких доказательств в подтверждение своей точки зрения. Мы не находим возможности согласиться с ним в том, что РВ описывает Венеру или какие-либо другие планеты солнечной системы.

Л.Б.Г.Тилак обращается к анализу содержащегося в источнике мифа о демоне Сварбхану, который повредил мраком Сурью и из-за этого все существа озирались, словно сбитые с толку и не узнающие места (यत् त्वा सूर्य स्वर्भानुस् तमसाविध्यद् आसुरः । अक्षेत्रविद् यथा मुग्धो भुवनान्य् अदीधयुः *yat tvā sūrya svarbhānus tamasāvidhyad āsuraḥ / akšetravid*

---

[1] См.: ORAV. P. 122-125.

yathā mugdho bhuvanāny adīdhayuḥ) (V.40.5; см. также V.45.9); вслед за другими натуралистическими интерпретаторами толкователь рассматривает данное сообщение как описание полного солнечного затмения; однако его внимание привлекает упоминание о том, что мистик Атри нашёл Сурью (т.е. солнце) посредством तुरीयेण ब्रह्मण *turīyeṇa brahmaṇa* (सूर्यं तुरीयेण ब्रह्मण अविन्दद् अत्रिः *sūryaṁ turīyeṇa brahmaṇa avindad atriḥ*) (V.40.6); вопреки общепринятому мнению Л.Б.Г.Тилак переводит это словосочетание не как “четвёртая молитва”, а как “действие (ब्रह्मण *brahmaṇa*) подобного квадранту инструмента для измерения высот небесных светил над горизонтом (तुरीयेण *turīyeṇa*)”; в результате учёный делает вывод о том, что в РВ говорится о наблюдении полного солнечного затмения при помощи особого астрономического приспособления.[1] Очевидно, что принять предлагаемый Л.Б.Г.Тилаком экстравагантный перевод выражения तुरीयेण ब्रह्मण *turīyeṇa brahmaṇa* нельзя по причине его явной надуманности и необоснованности. Однако мы не соглашаемся и с общей натуралистической реконструкцией вышеуказанного сюжета и видим в нём изложение психологического процесса поглощения демоном тьмы Бессознательного и последующего освобождения с помощью супраментальной или четвёртой (तुरीयेण *turīyeṇa*) (после физической (एकत *ekata*), витальной (द्वित *dvita*) и ментальной (त्रित *trita*)) фундаментальной составляющей человеческого существа сияющего Ума Истины (मेधां ऋतस्या सूर्यं इव *medhāṁ ṛtasyā sūrya iva*) (VIII.6.10).

На этом аргументы в пользу разработанной Л.Б.Г.Тилаком астрономической теории интерпретации религии и мифологии РВ исчерпывают себя. На основании их анализа мы можем теперь ответить на два поставленных в начале исследования вопроса. Выдвинутая индийским учёным герменевтическая парадигма не позволяет раскрыть символическую сущность упоминаемых в памятнике образов и значение излагаемых им сюжетов. Она также не даёт возможности интерпретировать какие-либо содержащиеся в источнике сообщения как указание на пребывание в момент их составления солнца в день весеннего равноденствия в районе

---

[1] См.: ORAV. P. 120-122.

туманности Ориона и созвездий Большого и Малого Псов и соответственно датировать древнейшие ведические гимны временем не позднее 4000 г. до н.э.

Насколько нам известно, проанализированная работа Л.Б.Г.Тилака никогда в истории отечественной герменевтики текста РВ не становилась предметом научного изучения; лишь А.И.Введенский вскользь упоминает о ней в своём обширном исследовании (1902).[1] Между тем астрономическая теория ничуть не уступает другим натуралистическим концепциям истолкования памятника и заслуживает быть отмеченной как смелая попытка талантливого мыслителя постичь его подлинный смысл.

[1] См.: Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. С. 738. Примечание 14.

Глава III.
Теория культурного обмена между цивилизациями индоариев и Междуречья Л.Б.Г.Тилака как инструмент интерпретации текста Ригведасамхиты.

В герменевтическом наследии известного индийского толкователя древнейших ведических гимнов Л.Б.Г.Тилака есть одна небольшая работа под названием "Chaldean and Indian Vedas" (1904-1917).[1] Несмотря на свой незначительный объём, она излагает целую систему положений оригинальной теории истолкования религии и мифологии индоариев периода составления РВ через сопоставление их с религиозно-мифологическими и магическими представлениями, отраженными в текстах цивилизации Междуречья. Данная парадигма является логическим развитием разработанных индийским учёным и разобранных нами в предыдущих главах арктического и астрономического подходов. С их помощью исследователь доказывает факт значительной древности ведической цивилизации и относит время составления самого раннего собрания её гимнов – РВ – к периоду ранее 4000 г. до н.э.

Далее мы рассмотрим основные элементы теории культурного обмена и ряд проводимых Л.Б.Г.Тилаком сопоставлений религиозно-мифологических образов и сюжетов и отдельных понятий. В некоторых случаях производимые им выводы являются неоднозначными, поскольку из-за отсутствия дополнительной информации их нельзя опровергнуть либо принять и в то же время они демонстрируют удивительную смелость мышления ставящего их учёного; их можно счесть продуктом непростительно поверхностного углубления в предмет исследования – но такое мнение также будет представлять собой субъективную оценку по причине отсутствия на настоящем этапе развития науки каких-либо позволяющих сделать окончательное заключение данных. В таких случаях мы ограничимся

[1] Tilak B.G. Chaldean and Indian Vedas // Tilak S.L. Collected Works. Volume II: The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology & other essays. Poona, 1975 (далее CIV).

лишь изложением выдвигаемых толкователем аргументов, во всех же остальных ситуациях постараемся сопоставить их с содержанием анализируемого источника и предоставить возникшие в ходе этой проверки результаты.

Л.Б.Г.Тилак полагает, что при осознании одновременности существования аккадской (у него – халдейской) и ведийской цивилизаций в IV-V тыс. до н.э. естественно предполагать наличие между ними взаимоотношений по морю или сушей и обмена словами и идеями.[1] Такие контакты формально доказываются двумя фактами: в древнейшем памятнике индоарийской литературы – РВ – упоминается обозначающее золотое украшение выражение मना हिरण्यया *manā hiraṇyayā* (VIII.78.2) – Л.БГ.Тилак соотносит его с названием денежной единицы в аккадском языке manā и расценивает такое совпадение как свидетельство заимствования индоариями данного слова у жителей Междуречья; указанием на движение в обратном направлении для него является подмеченное А.Сэйсом употребление слова sindhu аккадцами или халдеями для описания особого вида ткани.[2]

Индийский учёный идёт дальше и указывает на описываемый древнейшими ведическими гимнами вид злых духов или гоблинов – Кимидинов: они характеризуются как ненавистники молитвы и пожиратели сырого мяса со страшным взглядом (ब्रह्मद्विषे क्रव्यादे घोरचक्षसे किमीदिने *brahmadviše kravyāde ghoracakšase kimīdine*) (VII.104.2) и соединены парами (मिथुना या किमीदिना *mithunā yā kimīdinā* или मिथुना किमीदिना *mithunā kimīdinā*) (VII.104.23; X.87.24); Л.Б.Г.Тилак считает фантастическим выдвинутое древнеиндийским грамматиком Яской объяснение имени किमीदिन् *kimīdin* через выражение किम् इदानीम् *kim idānīm* "что теперь?" – т.е. что они представляют собой привидения, которые бродят по земле в поисках того, что и где в настоящий момент происходит; вместо этого исследователь считает данное слово заимствованием из аккадского языка: ekimmu и dimme в нём обозначают духов и поэтому сложный термин kimm-dimm вполне может

---

[1] См.: CIV. P.86-87 and 97.

[2] См.: CIV. P.87.

использоваться для передачи представления о духах или привидениях всех видов.[1]

В древнееврейском языке секретным именем Бога является Jehovah и оно восходит к форме Jahve в аккадском языке; но Л.Б.Г. Тилак обнаруживает его начало в РВ – там эпитет यह्व *yahva* употребляется применительно к Агни (I.36.1; III.1.12; III.2.9; III.3.8; III.5.9; III.28.4; IV.5.2; IV.7.11; V.16.4; X.92.2; X.110.3), Индре (VIII.13.24) и Соме (IX.75.1) и в других ситуациях ещё не менее 5 раз; кроме того, более чем в 20 случаях используются родственные слова यह्वी *yahvī* и यह्वती *yahvatī*; нельзя не согласиться с учёным в том, что все вышеупомянутые термины имеют сакральное значение; на основании вышеизложенного индийский исследователь приходит к выводу о том, что изначально ведическое слово यह्व *yahva* и производные от него были позаимствованы жителями Месопотамии во время контактов между представителями двух народов для выражения их религиозных представлений.[2]

Л.Б.Г. Тилак обращается к анализу аккадского понятия Apsū или AB.ZU, обозначающего первобытный хаос или водяную бездну и мужа демоницы Tiāmat; с ними обоими сражается за спасение удерживаемого ими света бог Мардук; полную параллель данному мифологическому сюжету учёный находит в излагаемой РВ истории борьбы Индры с Вритрой с целью освобождения пленённых последним сияющих вод (см. главу I).[3] В результате своей победы Индра несколько раз характеризуется как अप्सुजित् *apsujit* или побеждающий (जित् *jit*) в водах (अप्सु *apsu*) (VIII.13.2; VIII.36.1; IX.106.3); исследователь предлагает заменить общепринятый перевод данного выражения и вместо этого переводить его как Завоеватель Апсу; он производит слово от अप् *ap* “вода” и प्सु *psu* “форма/ образ” и в этом случае оно означает водянистую форму или бесформенный хаос, т.е. становится абсолютным аналогом вавилонского AB.ZU; т.о. Мардук является “халдейским Индрою” и сам персонаж Apsū заимствован из ведической мифологии и введён в эпос народов Междуречья как

---

[1] См.: CIV. P.91.
[2] См.: CIV. P.92-93.
[3] См.: CIV. P.93.

супруг Tiāmat как второе иноязычное обозначение первобытной бездны.[1]

В построениях учёного наблюдается одна неточность – дело в том, что в вавилонской космогонической поэме убийцей Апсу является Эа или Энки, а Мардук убивает только его супругу Тиамат; кроме того, в настоящее время данное мифологическое повествование датируется между XVI и XIV вв. до н.э. – однако это не может быть поставлено в упрёк толкователю и не имеет принципиального значения.[2]

Л.Б.Г.Тилак отмечает, что контакты аккадцев и индоариев имели своим следствием существование у двух народов схожих космографических представлений о семичастной структуре мироздания; так, в вавилонской мифологии упоминаются семь небес и семь адов и семь голов у уничтожаемой Мардуком Тиамат; и подобно этому Индра характеризуется как убийца семерых (सप्तहा *saptahā*) (X.49.8) и вместе с Агни описывается как открывающий семидонное море (सप्तबुध्नमर्णवं *saptabudhnamarṇavaṁ*) (VIII.40.5).[3] Мы не можем судить о значении семиричных образов в месопотамской мифологии, но в РВ они явно используются для описания семи частей мироздания и соответствующих им оболочек человеческого существа – телесности (पृथिवी *pṛthivī*), витальности (अन्तरिक्ष *antarikša*), ментальности (द्यौ *dyau*), Гносиса (स्वर् *svar*) и тройственности Сознательного Наслаждения Существованием (त्री रोचना *trī rocanā*) (см. главу I).

Л.Б.Г.Тилак переходит к анализу употребляемого в РВ слова उरु *uru* и утверждает, что вопреки общепринятому переводу его как “широкий” оно представляет собой заимствование из аккадского языка и обозначает нижний мир умерших (उरुलोकम् *urulokam*) (X.128.2); с целью подтверждения необходимости именно такого понимания учёный указывает, что к Вишну (I.154.3 и 6; II.1.3; IV.3.7; VII.100.1; VIII.29.7),

---

[1] См.: CIV. P.94-95 and 96.

[2] См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. Т.Толстой. СПб., 2001. С. 222-223 и 229; Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. Пер. с аккадск. Сост. Афанасьева В.К. и Дьяконов И.М. М., 2000. С. 34-57.

[3] См.: CIV. P. 96.

Соме (IX.62.13) и Индре (X.29.4) применяется эпитет उरुगाय *urugāya*, потому что все три персонажа участвуют в борьбе с Вритрой за освобождение светоносных вод (आपो देवीर् *āpo devīr*, आपो दिव्या *āpo divyā*) (VII.49.1, 2, 3 и 4) и именуются идущими (गाय *gāya*) за ними в нижнюю область (उरु *uru*); кроме того, источник упоминает связанную с водой (अप्या *apyā*) Урваши (X.95.10), чьё имя должно в свете предложенного Л.Б.Г.Тилаком понимания слова переводиться как "обитающая (अशी *açī*) в нижнем мире (उरु *uru*)".[1]

Мы не считаем возможным принять теорию индийского исследователя о переводе слова उरु *uru* как "нижний мир", поскольку она несовместима со всей совокупностью упоминаний данного термина в древнейших ведических гимнах. В частности, сюда относятся просьбы их авторов к Силам Света (देवा *devā*) дать им широту вместо узости или стеснения (अंहस उरुष्य *aṁhasa uruṣya* или उरुष्य अंहस *uruṣya aṁhasa*) (I.58.8 и 9), описание Их как расширяющих узость и создающих из неё широкое существование (उरुष्यतीमंहसो अंहोश्चिदस्मा उरुचक्रिर् *uruṣyatīmaṁhaso aṁhoçcidasmā urucakrir*) (II.26.4) или превращающих узость в широту (अंहोश्चिद् आद् उरु *aṁhoçcid ād uru*) (V.65.4) – ведь нет никакого смысла в противопоставлении тесноты и нижнего мира. Можно понять характеристику Гносиса как широкого (उरुं इन्द्रं *uruṁ indraṁ*) (напр., III.41.5; III.46.4), но Он не может быть низким – ведь это противоречит всем построениям самого Л.Б.Г.Тилака, для которого Индра является правителем высшей небесной полусферы (см. главу II) и поэтому характеризуется в памятнике как находящийся выше всего (विश्वस्माद् इन्द्र उत्तरः *viçvasmād indra uttaraḥ*) (X.86.1-23). Также не могут быть нижними одновременно ментальное небо и физическая земля (द्यावापृथिवी उरुव्यचसा *dyāvāpṛthivī uruvyacasā*) (I.160.1-2).

Учёный утверждает, что упоминаемый в РВ термин सिनीवालि *sinīvāli* представляет собой искажённое аккадское sin bubbuli или "исчезновение луны".[2] Далее индийский исследователь ссылается на упоминание принесения подкрепления (सिन *sina*) Вритре (यो वृत्राय सिनमत्राभरिष्यत् *yo vṛtrāya sinimatrābhariṣyat*) (II.30.2) и идентифицирует

[1] См.: CIV. P. 90 and 95.
[2] См.: CIV. P.95.

данное подкрепление (सिन *sina*) как убывающую или поедаемую демоном тьмы луну.[1] Однако он не объясняет, почему авторы гимнов просят Синивали направить их к потомству (प्रजां दिदिड्ढि नः *prajāṁ didiḍḍhi naḥ*) (II.32.6) и вложить зародыш (गर्भं धेहि *garbhaṁ dhehi*) (X.184.2); причём из контекста следует, что речь здесь идёт об использования символа человеческой беременности для описания рождения Божественной Воли (अग्नि *agni*) в человеке, поскольку этот зародыш из двух золотых дощечек добывает трением Истина-Сознание (हिरण्ययी अरणी यं निर्मन्थतो अश्विना *hiraṇyayī araṇī yaṁ nirmanthato açvinā*) (X.184.3) (см. главу I). Л.Б.Г.Тилак не приводит никаких данных в поддержку гипотезы о лунной природе Синивали и поэтому мы не можем согласиться с ним в этом вопросе.

Учёный обращает внимание на употребляемое в источнике непонятное выражение तुर्फरीतू *turpharītū* (X.106.6) – якобы его можно прочитать через аккадское словосочетание tur-parratu или “сын воды”.[2] Однако стихи с 5 по 8 вышеупомянутого гимна до сих пор не были переведены ни одним из комментаторов РВ и поэтому вывод индийского толкователя не даёт ничего существенного для понимания текста РВ и в то же время не может быть проверен в контексте своего употребления.

Л.Б.Г.Тилак считает аккадское слово itu “месяц” происходящим от ведийского ऋतु *ṛtu* “сезон”; учёный также находит в месопотамской поэме об Иштар и Гильгамеше следы представления о добавляемом для совмещения лунной и солнечной систем рассчёта времени зимнем месяце сева (se-dir) в описании поражённого кожным заболеванием и скрывшегося на часть года солярного героя; исследователь соотносит эти данные с упоминанием заболевшего паршой или имеющего потемневшие лучи (शिपिविष्ट *çipivišṭa*) Вишну (VII.100.6).[3] Однако сам Л.Б.Г.Тилак нигде не рассматривает вышеупомянутое божество как символ добавочного месяца и не приводит никаких подтверждающих такую интерпретацию сообщений

---

[1] См.: CIV. P.96.
[2] См.: CIV. P. 95-96.
[3] См.: CIV. P. 96-97.

РВ; кроме того, эпитет शिपिविष्ट *çipivišṭa* может быть переведён как "распространённый лучами" и сам образ Вездесущего (विष्णु *višṇu*) не имеет натуралистической природы (см. главу I).

Л.Б.Г.Тилак использует широко распространённый в натуралистической теории герменевтики метод псевдохронологического дробления текста изучаемого памятника и поэтому для него выглядит вполне естественным рассматривать часть его как свидетельство обитания составителей РВ или их предков в циркумполярном или полярном регионе, в то время как другую часть считать содержащей сведения о пребывании индоариев в Южной Азии и их контактах с жителями Месопотамии в гораздо более позднюю эпоху. Мы не можем принять метода псевдохронологического дробления содержания источника и рассматриваем его как продукт функционирования четырёхчастной мистериальной общины на протяжении определённого (ограниченного пределами двух-трёх поколений) и качественно однородного этапа развития общественной психологии и поэтому придерживаемся мнения о географической гомогенности содержащихся в древнейших ведических гимнах данных. Если вслед за Ш.А.Гхошем согласиться с Л.Б.Г.Тилаком в том, что в своём экзотерическом смысле РВ может излагать систему религиозного поклонения материальным явлениям в пограничной области недалеко от северного Полярного круга, то тогда она не может использовать в своём изложении элементы религиозно-магических и мировоззренческих представлений аккадских народов, обитавших далеко к югу в бассейне Тигра и Евфрата. Попытка Л.Б.Г.Тилака совместить производимые им хронологически и географически разнородные выводы и реконструкции посредством указания на возможность совместного пребывания предков ариев и аккадцев в общей арктической прародине[1] не может в данный момент быть принята по причине отсутствия надёжной доказательной базы. Поэтому пока мы не можем принять предлагаемые Л.Б.Г.Тилаком сопоставления религиозно-мифологических и космографических понятий аккадской и древневедической культур.

---

[1] См.: CIV. P. 97.

Заключение.

Работы индийского толкователя РВ Л.Б.Г.Тилака появились в переломный момент для существования натуралистической парадигмы герменевтики древневедической религии и мифологии и стали продуктом особого периода истории данной парадигмы (1893-1904).

С момента возникновения ригведологии в начале XIX века гипотеза о том, что за образами упоминаемых РВ божеств и демонов скрываются персонифицированные явления материальной природы, заняла в ней ведущее место. Зная уже (см. введение), что объект её исследования представляет собой текст с двумя смысловыми уровнями, мы можем понять теперь, что экзегеты посвятили себя историко-культурному и лексико-семантическому анализу памятника и в результате этого открыли его внешнее экзотерическое значение.

К середине XIX века в натуралистической школе были выработаны две сущностно однородные, но формально различные теории понимания этого значения и одновременно понимания прототипа религиозно-мифологических образов и сюжетов РВ: в первой в качестве такового стали рассматривать атмосферные явления грозы и дождя (грозовая или метеорологическая теория А.Куна и его последователей), во второй – феномены ежедневных восходов и закатов солнца и вызываемых его годичным движением изменений природно-климатических условий (солярная или световая и весенняя теории М.Мюллера и его сторонников).

Дальнейший буквалистский и контекстуальный анализ ряда гимнов сборника (особенно из его I и X мандал или же посвященных таким божествам, как Адитьи, Брахманаспати, Праджапати, Вишвакарман, Вач и др.), продемонстрировал, что в РВ присутствует не только символический политеистический натурализм, но и абстрактные, этические и монистические философские учения (труды Р.Рота, М.Мюллера, Людвига, Хольцмана, Л.Шермана, П.Дойсена).

Совместить два этих различных смысла внешнего экзотерического уровня значения памятника оказалось возможным только путём их стадиального разведения (М.Мюллер, В.Ф.Миллер,

Д.Н.Овсянико-Куликовский, З.А.Рагозина), для которого к концу XIX века был разработан специальный метод псевдохронологического дробления материала на ряд периодов и подпериодов (работы о принципах организации текста и хронологическом соотношении его частей М.Мюллера, Ф.Пинкотта, А.Бергеня, Г.Ольденберга и Арнольда).

Очевидная недостаточность подобного решения проблемы, обнаружение в процессе всё более глубокого буквалистского и контекстуального анализа целого ряда противоречий и неадекватностей натуралистического понимания древневедической религии и мифологии, а также первые результаты проникновения в эзотерический уровень смысла текста породили движение в двух направлениях.

С одной стороны, некоторые экзегеты предложили отказаться от исключительного применения натуралистического подхода в теологическом и символическом анализе даже при интерпретации т.н. ранних частей РВ и это привело к появлению христианской (М.Мюллер, М.Филлипс и А.И.Введенский) и натуралистическо-психологической (Д.Н.Овсянико-Куликовский) парадигм в ригведологии. В первой была произведена попытка соотнести историософское учение библейской и христианской традиции с развитием древневедической религии и мифологии как типичного примера возникновения язычества в результате отклонений от истинной веры и её натуралистического, политеистического и магического искажения. Во второй в основу экзегезы был заложен принцип двойственной – натуралистической и психологической – природы прототипов упоминаемых в источнике религиозно-мифологических сюжетов и образов и это позволяло изучать их параллельно и одновременно рассматривать первый из них как стадиально предшествующий второму (при полном невнимании к возможности их одновременного функционального сосуществования в качестве сакрального мистического текста).

С другой стороны, внутри самой натуралистической школы появились реформаторы, которые выступили против исключительной гегемонии метеорологической и световой концепций в теологическом и символическом анализе, но в то же время продолжали

придерживаться исконного парадигмального представления о материальном значении древневедических божеств и демонов и связанных с ними сюжетов (например, исследования о лунном культе в РВ А.Хиллебрандта, трактовка ряда мифов В.Ф.Миллера).

Л.Б.Г.Тилак стал ещё одним и при этом наиболее ярким представителем реформаторского направления в натуралистической школе. Её парадигмальный кризис послужил для него толчком к перепроверке и уточнению с помощью более тщательного буквалистского, сопоставительного и лингвистического изучения текста заложенных в основу экзегезы натуралистических метеорологических и солярных представлений. В результате он пришёл к выводу, что ими не ограничивается весь набор физических прототипов упоминаемых в РВ религиозно-мифологических персонажей и сюжетов. При разрешении некоторых герменевтических ситуаций они не позволяли чётко понять материальный смысл сообщений гимнов, а целый ряд экзегетических проблем оставляли просто без внимания.

Поэтому Л.Б.Г.Тилак предложил ещё два вида природных явлений – астрономические и природно-климатические арктические – в качестве прототипов древневедической религии и мифологии. С их помощью он добился значительных успехов в расширении и уточнении натуралистической интерпретации памятника, однако радикальность его хронологических (создание РВ до 4000 г. до н.э.) и географических (существование полярной прародины индоариев) выводов удержала большую часть сторонников разделявшейся им парадигмы от принятия его теорий. Предложенная им в качестве инструмента герменевтики текста РВ теория культурного обмена между ведической и аккадской цивилизациями по той же причине остаётся малоизвестной, хотя по существу тот же самый метод (но с изменённым содержанием) стали применять в ригведологии уже с начала XX века при сопоставительном изучении дравидийской и индоарийской культур.[1]

---

[1] См.: Гуров Н.В. Дравидийские элементы в текстах ранних самхит // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 26-42.

Ещё при жизни Л.Б.Г.Тилака в изучении древневедических гимнов произошла революционная (но до сих пор мало кому из профессиональных толкователей известная) парадигмальная трансформация – ещё один индийский исследователь Ш.А.Гхош опубликовал свою теорию психологического понимания РВ как исторического документа мистериального характера (1914-1920). Он предложил кардинально изменить содержание применяемых для интерпретации памятника методов теологического и символического анализа и руководствоваться при его истолковании гипотезой о том, что описываемые в нём персонажи и события на глубинном внутреннем уровне смысла текста символизируют различные элементы человеческой психики и процессы душевной жизни человека.

Произведённое нами выше сопоставительное изучение возможностей применения герменевтических подходов Л.Б.Г.Тилака и Ш.А.Гхоша при объяснении одних и тех же сообщений РВ показывает, что во всех случаях психологический подход является более адекватным, поскольку основывается на более широком контекстуальном и более точном лексико-синтаксическом анализе. И это не удивительно, поскольку натуралистическое толкование в любом его варианте предназначено лишь для извлечения наиболее поверхностного значения и смысла древневедических гимнов.

Список использованных источников:

1. Электронное издание: Rig Veda. A phonetic transliteration by J.R.Gardner, University of Iowa. 1998 // http: // www.PHILOSOPHY.ru/ library/ asiatica/ indica/ sruti/ rgs.
2. Ригведа. Мандалы I-IV. Мандалы V-VIII. Мандалы IX-X. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1989, 1995, 1999; Ригведа. Избранные гимны. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.
3. Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions. Collected, translated and illustrated by J.Muir. Vol. I-V. L., 1858, 1860, 1861, 1863, 1870.
4. Rig-Veda Sanhita. The sacred hymns of the brahmans translated and explained by F.Max Muller. Vol. I. Hymns to the Maruts or the storm-gods. L., 1869.
5. The hymns of the Rigveda translated with a popular commentary by R.T.H.Griffith. Third edition. Vol. I-II. Benares, 1920 and 1926.
6. Hymns to Indra by the Vasishthas (RV.VII.19-32) translated into English and briefly annotated by H.D.Velankar; Hymns to Indra in Mandala VIII (Nos. 76-78; 80-82; 88-93; 95-100) by H.D.Velankar // Journal of the University of Bombay. Vol. XIII. September 1944. Part 2. P. 16-25; Vol. XVI. September 1947. Part 2. P. 1-18.
7. Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. Пер. с аккадск. Сост. Афанасьева В.К. и Дьяконов И.М. М., 2000.

Список использованной литературы:

1. Афанасьев А.Н. Сказка и миф // Филологические записки. Журнал, посвящённый исследованиям и разработке разных вопросов по языку, литературе и вообще по сравнительному языкознанию и славянским наречиям. Воронеж (далее ФЗ), 1864. Вып. I-II. С. 33-68.
2. Багдасаров Р.В. Свастика: священный символ. М., 2001.
3. Барроу Т. Санскрит / Пер. с англ. Н.Лариной. М., 1976.
4. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М., 1983.
5. Будде Е.Ф. Мифический элемент в русской народной словесности // ФЗ. 1883. Вып. V-VI. С. 1-37.
6. Будде Е.Ф. Мифический элемент в русской народной словесности // ФЗ. 1885. Вып. I. С. 31-62.
7. Будде Е.Ф. Мифический элемент в русской народной словесности // ФЗ. 1885. Вып. IV-V. С. 63-106.
8. Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. I. Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии. М., 1902.
9. Веселовский А.Н. Сравнительная мифология и её метод. – Zoological mythology, by Angelo De Gubernatis. London, Trubner. 1872. 2 vv. // Вестник Европы. СПб., 1873. Т. X. С. 637-680.
10. Воеводский Л. Введение в мифологию Одиссеи. Одесса, 1881.
11. Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000.
12. Гуров Н.В. Дравидийские элементы в текстах ранних самхит // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 26-42.
13. Гусева Н.Р. От переводчика // Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Пер. с англ. Н.Р.Гусевой. М., 2001. С. 5-14.
14. Гусева Н.Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов. М., 2002.
15. Гхош Ш.А. Собрание сочинений. Т. VIII: Основы индийской культуры / Пер. с англ. М.Л.Салганик. СПб., 1998.
16. Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982.

17. Елизаренкова Т.Я. Ведийский язык. М., 1987.
18. Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
19. Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
20. Hillebrandt A. Vedische Mythologie. Erster Band. Soma und verwandte Götter. Breslau, 1891.
21. Кареев Н.И. Космогонический миф // ФЗ. 1873. Вып. I. С. 1-10.
22. Кареев Н.И. Мифологические этюды I // ФЗ. 1873. Вып. II. С. 1-21.
23. Кареев Н.И. Мифологические этюды II-III // ФЗ. 1873. Вып. III. С. 22-46.
24. Кареев Н.И. Мифологические этюды IV-V // ФЗ. 1873. Вып. IV-V. С. 47-64.
25. Кареев Н.И. Мифологические этюды VI-VII // ФЗ. 1873. Вып. VI. С. 65-80.
26. Кареев Н.И. Мифологические этюды. Серия 2. I // ФЗ. 1874. Вып. I. С. 1-9.
27. Кареев Н.И. Религия древних германцев по Тациту // ФЗ. 1874. Вып. VI. С. 1-6.
28. Кареев Н.И. Кун о мифологии (Ueber Entwickelungsstufen der Mythenbildung von A.Kuhn. Berlin. 1874) // ФЗ. 1875. Вып. I. С. 1-3.
29. Kent R.G. The Vedic path of the gods and the Roman pontifex // Classical philology. Volume VIII. January – October, 1913. Chicago, 1913. P. 317-326.
30. Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. Налётова И.З. // Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.
31. Миллер В.Ф. Ведийские этюды. По поводу исследования Ф.Ф.Фортунатова: Sāmaveda-Āranyaka-Samhitā. М., 1875 // Журнал Министерства Народного Просвещения (далее ЖМНП). 1876. Часть CLXXXV. Отд. 2. С. 279-325.
32. Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. I. Аçвины-Диоскуры. М., 1876.
33. Миллер В.Ф. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза. Д.Куликовского. М., 1882 // ЖМНП. 1882. Часть CCXXVII. С. 288-300.
34. Миронов О.В. Развитие герменевтических практик в толковании сакрального текста. Диссертация на соискание учёной степени кандидата филисофских наук. Воронеж, 2002 (на правах рукописи).

35. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997.
36. Műller M.F. A history of ancient Sanskrit literature so far as it illustrates the primitive religion of the brahmans. L., 1859.
37. Мюллер М. Сравнительная мифология (Из Oxford Essays, 1856) / Пер. с англ. И.М.Живаго // Летописи русской литературы и древности. Изд. Н.Тихонравовым. Т. V. М., 1863. С. 3-122.
38. Мюллер М. Лекции по науке о языке, читанные в Королевском Британском Институте в апреле, мае и июне 1861 г. / Пер. с англ. СПб., 1865.
39. Мюллер М. Новый ряд чтений в Великобританском Королевском Институте в 1863 г. / Пер. с англ. Вып. I. Воронеж, 1868.
40. Мюллер М. Новый ряд чтений в Великобританском Королевском Институте в 1863 г. / Пер. с англ. Вып. II. Воронеж, 1870.
41. Müller M.F. Biographies of words and the Home of the Aryas. New Delhi. 1985.
42. Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н.П.Гринцера. М., 2002.
43. Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Ч.I. Культ божества "Soma" в древней Индии в эпоху Вед. Одесса, 1883.
44. Овсянико-Куликовский Д.Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. I. Три разновидности священного огня: Gṛhapati, Viçpati, Vaiçvanara. II. Эпитеты священного огня. Одесса, 1887.
45. Овсянико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды // ЖМНП. 1891. Ч. CCLXXIV. Отд. 2. С. 1-17.
46. Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов "Ригведы". (Ведийская космогония). М., 1968.
47. Плотников В. Заметки о сравнительной мифологии Макса Мюллера // ФЗ. 1879. Вып. II. С. 1-27.
48. Плотников В. Заметки о сравнительной мифологии Макса Мюллера // ФЗ. 1879. Вып. VI. С. 27-54.
49. Sāmaveda-Āranyaka-Samhitā. Исследование Ф.Ф.Фортунатова. М., 1875.
50. Семененко А.А. Интерпретация религиозной системы индоариев

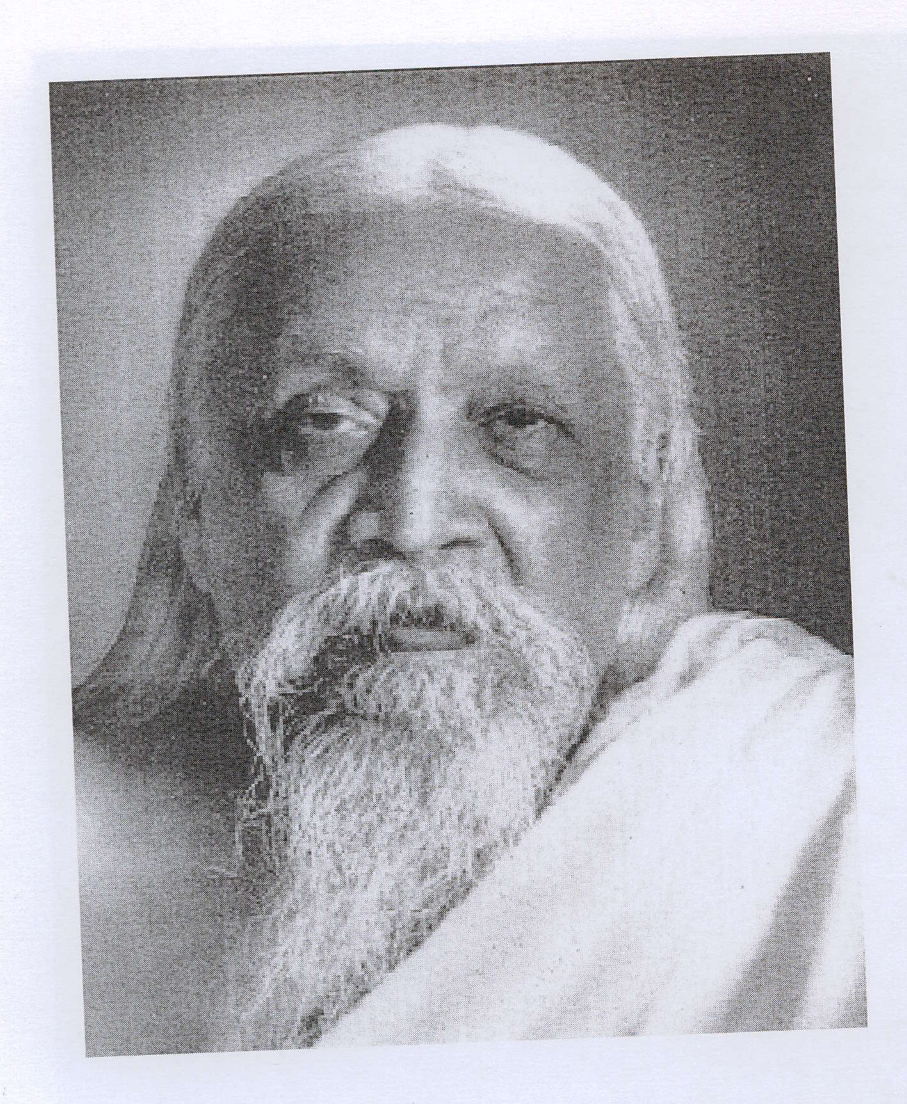
древневедического периода (эпоха составления Ригведасамхиты) // Учёные записки колледжа "Номос" (далее УЗКН). Вып. I. Воронеж, 1999. С. 57-68.
51. Семененко А.А. О природе древневедических "жрецов" (по данным самхит Ригведы, Йаджурведы и Атхарваведы) // УЗКН. Вып. II. Воронеж, 2000. С. 114-133.
52. Семененко А.А. О природе древневедического раджи (по данным самхит Ригведы, Самаведы и Йаджурведы) // УЗКН. Вып. III. Воронеж, 2001. С. 26-43.
53. Семененко А.А. О природе древневедического брахмана (по данным Ригведасамхиты) // УЗКН. Вып. IV. Воронеж, 2002.
54. Семененко А.А. Основные подходы к герменевтике текста Ригведасамхиты // Вестник научной сессии ФИПСИ ВГУ. Вып. IV. Воронеж, 2002. С. 62-63.
55. Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. Pondicherry, 1993.
56. Tilak B.G. The Orion or Researches into the antiquity of the Vedas. Bombay, 1893.
57. Tilak S.L. Collected works. Volume II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology and Other Essays. Poona. 1975.
58. Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Пер. с англ. Н.Р.Гусевой. М., 2001.
59. Топоров В.Н. Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии – Индра-муравей // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982. С. 327-341.
60. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. Т.Толстой. СПб., 2001.
61. Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000.



Ш.А.Гхош



Л.Б.Г.Тилак



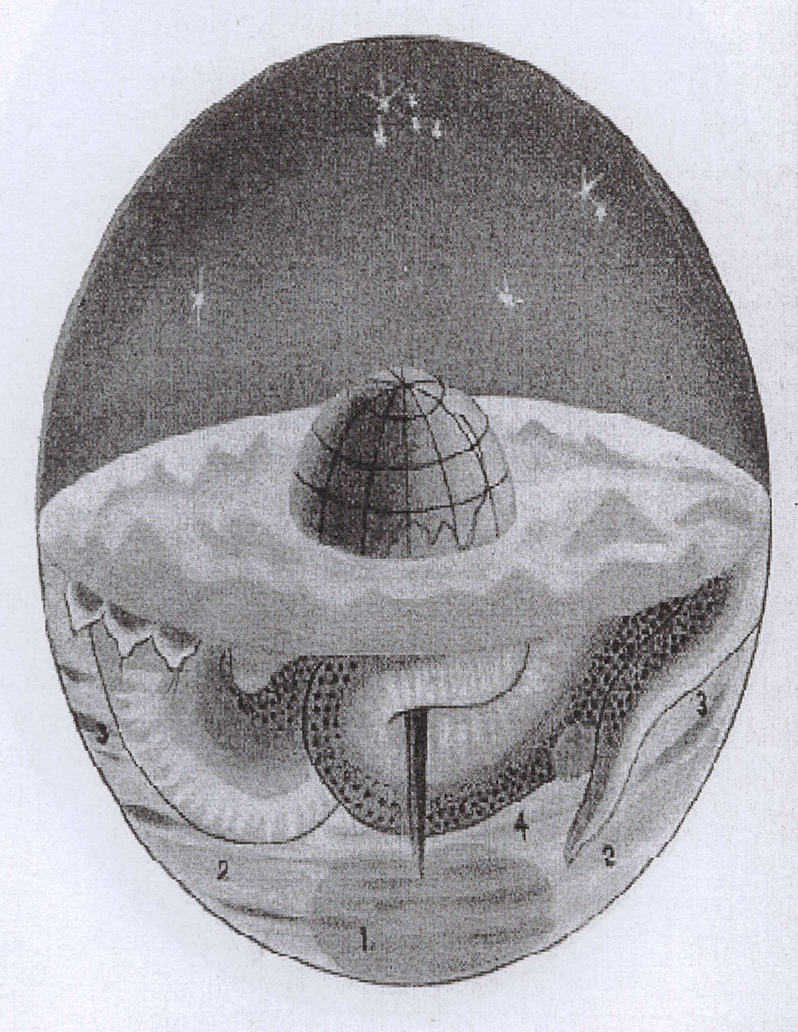
Ш.А.Гхош



Л.Б.Г.Тилак

VRITRA TRIUMPHANT

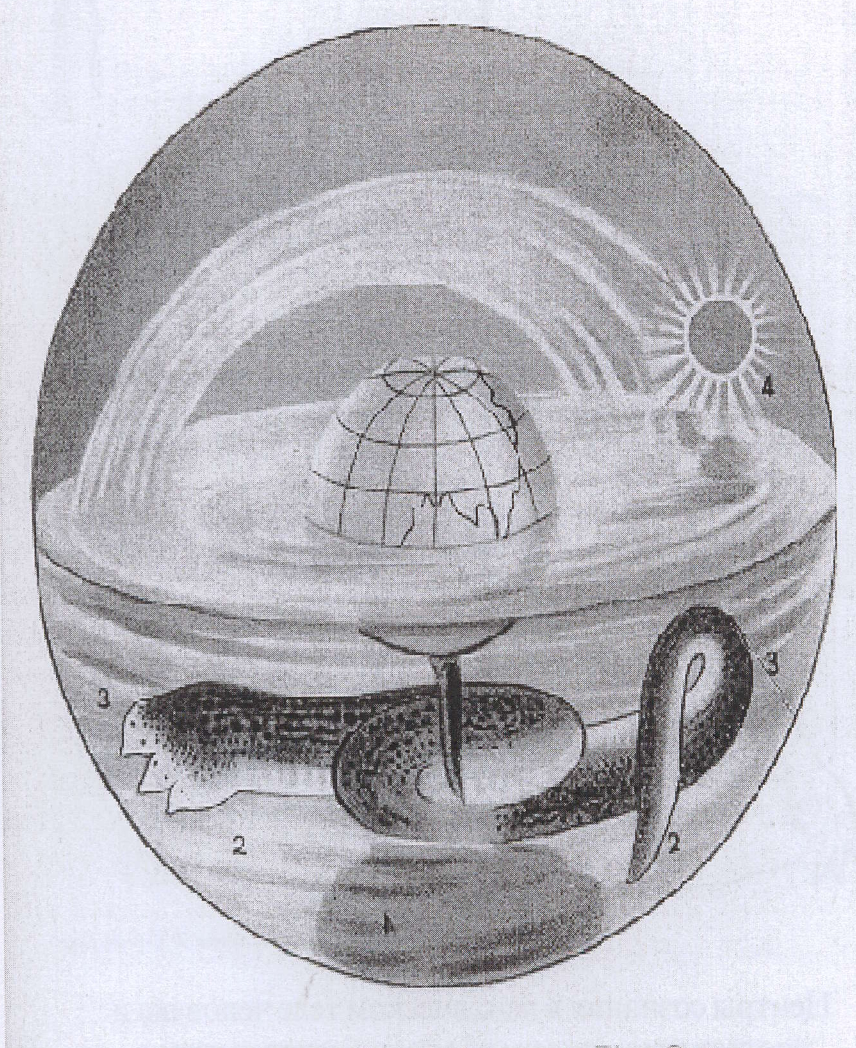
(Waters and the Sun confined)



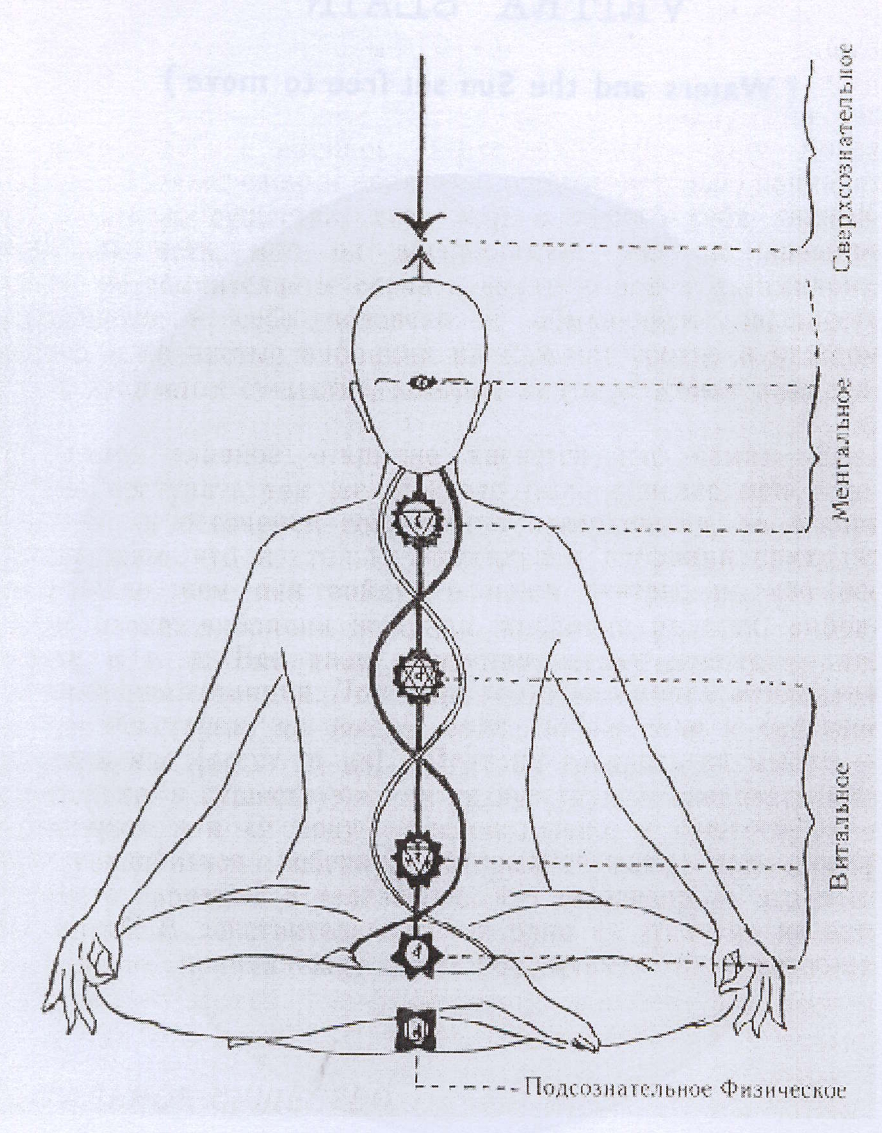
1. Varuna's tree. 2. Waters.

VRITRA SLAIN

(Waters and the Sun set free to move)



3. Vritra as a Serpent. 4. The Sun.



Центры сознания в психическом теле человека и соответствующие им оболочки человеческого существа (по Ш.А.Гхошу)

ОГЛАВЛЕНИЕ:

Введение. Герменевтика сакрального мистического текста...с. 3

Глава I. Полярная теория интерпретации Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака.....................................с. 11

Глава II. Астрономическая теория интерпретации Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака........с. 79

Глава III. Теория культурного обмена между цивилизациями индоариев и Междуречья Л.Б.Г.Тилака как инструмент интерпретации текста Ригведасамхиты...с.132

Заключение..с. 139

Список использованных источников........................с.143

Список использованной литературы........................с.144

Фотографии и иллюстрации.....................................с.148

Семененко А.А.
Герменевтика текста
Ригведасамхиты
Л.Б.Г.Тилака

научное издание

Компьютерная верстка: Колесников А.М.
Технический редактор: Колесников А.М.
Оформление обложки: Колесников А.М.

ЛР № 065010 от 18.02. 97. Объем 12 усл. печ. л.
Тираж 500 экз. Издательство «НОМОС», 394000.
Воронеж, ул. Пятницкого, д. 67, тел. 71-35-36.